Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre ...

Karl Girgensohn





8. Im Sakramentsbegriff lässt sich die Vorstellung einer mechanischen Kraftwirkung nicht völlig ausschalten, doch ist letztere auf die geistige Seite des Menschen zu beschränken.
9. Weil das Material, das unserer Erkenntnis zur Bearbeitung unmittelbar gegeben ist, ausschliesslich aus subjektiven, psychischen Zuständen besteht, so werden die spiritualistischen Weltanschauungen den Bewusstseinsthatsachen am besten gerecht.
10. Alle Bemühungen, dem Begehren bezw. dem Willen seine Selbständigkeit durch restlose Auflösung in andere Elemente (Vorstellungen, Gefühle, Bewegungen) zu nehmen, beruhen auf mangelhafter psychologischer Beobachtung.



Die Religion,

ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee.

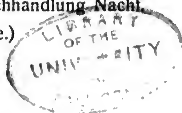
Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion

von

Karl Girgensohn.

Motto: Alle Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Thätigkeiten, Genüsse, Alles, was Werth, Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewusstseyn, Gefühl Gottes.
Hegel. (Werke, Bd. XI p. 3.)

LEIPZIG.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme.)
1903.



Meinen Eltern

als ein Zeichen dankbarer Verehrung und Liebe
gewidmet.

Vorwort.

Der Gegenstand, welchen die vorliegende Arbeit behandelt, gehört zu den sog. brennenden Fragen der Gegenwart. Mit den Problemen, die in dieser Abhandlung erörtert sind, muss sich gegenwärtig jeder Theologe, der auf dem Gebiete der systematischen Theologie und Religionsphilosophie arbeiten will, in erster Linie auseinandersetzen. Ich ergriff daher mit Freuden die Gelegenheit, welche sich mir zum Studium dieser Probleme bot, als an der Universität Berlin im Winter 1900/01 zur Bewerbung um ein Stipendium eine Arbeit über das Thema: „Die Frage, ob das Christentum die absolute Religion ist, soll historisch und dogmatisch untersucht werden", verlangt wurde. Da nun die Gedanken, welche mir während der Bearbeitung dieses Themas kamen und für mich den Schlüssel zur Lösung der Frage bildeten, mir nicht nur eine Wiederholung allgemein bekannter Gedanken zu sein schienen, beschloss ich, ihnen noch weiter nachzugehen, um sie eventuell zu veröffentlichen. Zunächst untersuchte ich nochmals den empirischen Religionsbegriff, um von dieser Basis aus auch die Frage nach dem Idealbegriff der Religion und nach der Absolutheit der christlichen Religion einer erneuten Untersuchung unterziehen zu können. Indessen mehrte sich der Stoff bei der Arbeit derart, dass ich es für angebracht hielt, mich auf die Untersuchung des empirischen Religionsbegriffes zu beschränken. Diese Beschränkung erschien mir um so berechtigter, als der empirische Religionsbegriff ein selbständiget und umfangreiches Kapitel der Religionsphilosophie bildes

Hoffentlich ist es mir vergönnt, in absehbarer Zeit die Arbeit wieder aufzunehmen und meinen anfänglichen Plan zu verwirklichen.

Bei Veröffentlichung dieser meiner Erstlingsarbeit ist es mir nicht nur eine angenehme Pflicht, sondern ein aufrichtiges Bedürfnis, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor D. R. Seeberg in Berlin, meinen herzlichen Dank für die reiche Förderung, die ich in meinem theologischen Denken durch ihn erfahren habe und für die warme Teilnahme, die er meinen Studien entgegengebracht hat, auszusprechen. Mit Dank erwähne ich ferner, dass meine Arbeit durch die uneingeschränkte Benutzung der unter Professor Seebergs Verwaltung stehenden „Bibliothek für systematische Theologie an der Universität Berlin" wesentlich erleichtert worden ist. Endlich danke ich an dieser Stelle auch Herrn stud. theol. R. Walter für seine Hilfe bei der Besorgung der Korrektur.

Pastorat Karkus (Livland), August 1902.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Die Frage nach dem Wesen der Religion kann in einem doppelten Sinne gestellt werden: erstens behufs Feststellung der besonderen Existenzweise der Religion und zweitens behufs Feststellung des Wertes der Religion. Im ersteren Falle bedeutet die Frage nach dem Wesen der Religion: was ist die Religion? oder: worin bestehen die charakteristischen Merkmale, durch welche sich alles das, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauch Religion nennt, von anderen Erscheinungen des geistigen und sozialen Lebens unterscheidet? Im zweiten Falle lautet die Frage: welche Bestandteile der Religion geben der Religion ihren bleibenden Wert? oder: was bildet den wesentlichen und unvergänglichen Kern der Religion, und was gehört nur zu den vergänglichen, individuellen Erscheinungsformen der einzelnen historischen Religionen? Der gewöhnliche Sprachgebrauch gestattet die Frage nach dem Wesen der Religion in diesem doppelten Sinne zu verstehen,[1]) so dass die wissenschaftliche Aufgabe, das Wesen der Religion zu bestimmen, zwei verschiedene Aufgaben in sich enthält.

Es leuchtet ein, dass die beiden angegebenen Aufgaben in einem inneren Zusammenhange stehen. Die Frage nach dem bleibenden Wert der Religion kann erst dann beantwortet

---

[1]) Vgl. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, Freiburg 1889 p. 4 ff., wo ausser den genannten beiden Hauptbedeutungen noch andere Bedeutungen der Frage nach dem Wesen der Religion angeführt werden; dieselben lassen sich jedoch durchweg einer der beiden Hauptbedeutungen unterordnen.

werden, wenn wir genau darüber orientiert sind, worin die besondere Existenzweise der Religion besteht; wenn wir den Wert der Religion beurteilen wollen, so müssen wir zuvor wissen, was die Religion ist und welches ihre charakteristischen Merkmale sind. Die zweite der oben genannten Aufgaben steht also in einem Abhängigkeitsverhältnis zur ersten und kann erst dann mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden, wenn die erste Aufgabe vollständig gelöst ist. Es fragt sich nun aber, ob auch ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis stattfindet, d. h. ob die Lösung der Frage nach der besonderen Existenzweise der Religion von der Feststellung des Wertes der Religion irgendwie abhängig ist; wenn das der Fall sein sollte, so würde daraus folgen, dass die beiden Fragen überhaupt nicht getrennt werden können, sondern stets gemeinschaftlich behandelt werden müssen. Die in Frage stehende Abhängigkeit ist an sich nicht undenkbar. Es wäre möglich, dass die besondere Bedeutung, welche ein beliebiges Merkmal der Religion für den Wert der Religion hat, auch ein neues Licht auf die besondere Existenzweise der Religion wirft. Dennoch ist zu behaupten, dass das Eintreten dieses Falles nur dann möglich ist, wenn die Lösung der ersten Aufgabe nicht mit genügender Sorgfalt vollzogen worden ist; ein Merkmal der Religion, welches ausschlaggebend für den Wert der Religion ist, kann bei der Feststellung der besonderen Existenzweise der Religion unmöglich ohne groben Fehler übersehen werden; letztere muss, wenn sie korrekt durchgeführt wird, alle Merkmale, welche für die Bestimmung des Wertes der Religion von Wichtigkeit sind, konstatieren können, ohne dabei eine Beurteilung des relativen Wertes der verschiedenen Religionsstufen als Hilfsmittel heranzuziehen. Demnach ist von der Feststellung der besonderen Existenzweise der Religion alles fernzuhalten, was irgendwie den Wert der Religion bestimmen oder das Normale in der Religion vom Anormalen unterscheiden will. Wenn wir nach der besonderen Existenzweise der Religion fragen, so suchen wir weder einen Normbegriff der Religion,[1]) noch einen Idealbegriff der Reli-

[1]) Gegen Reischle a. a. O. p. 52 ff.

gion; [1]) die Untersuchung der besonderen Existenzweise der Religion hat sowohl das Normale, als das Anormale gleichmässig in Betracht zu ziehen, sie hat nur zu fragen, was die Religion ist und nicht, was die Religion sein soll. „Wir haben es in der Wissenschaft gar nicht in erster Linie mit dem Beweis für die Religion als Ideal zu thun, sondern mit der Erkenntniss derselben als einer allgemeinen Thatsache im geschichtlichen Leben der Völker.“ [2]) Die Unterscheidung von wahrer und falscher, normaler und pathologischer Religion ist eine zweite Aufgabe, [3]) welche die Resultate einer unparteiischen Feststellung der besonderen Existenzweise der Religion voraussetzen muss und nur unter Zugrundelegung dieser Resultate gelöst werden kann.

Wir beschränken uns in der folgenden Untersuchung auf die erste der beiden angegebenen Aufgaben und untersuchen die Frage nach dem Wesen der Religion nur im Sinne der Frage: was ist die Religion? Unsere Untersuchung bezweckt eine Grundlage zu gewinnen, auf welche sich eine Feststellung des abgestuften Wertes der einzelnen Religionen und der Wahrheitsbeweis für die christliche Religion stützen können. Wir meinen, dass diese Grundlage um so sicherer und brauchbarer zu dem genannten Zwecke sein wird, je unabhängiger von diesem Zweck sie gewonnen wird. Wir werden demnach unabhängig von der Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit, bezw. nach dem Wert oder Unwert der Religion, untersuchen, worin die Eigenart jenes geistigen Phänomens besteht, welches der gewöhnliche Sprachgebrauch Religion nennt. Wenn wir aber in diesem Sinne das Wesen der Religion feststellen wollen, so müssen wir die Grenzen dieser Aufgabe noch ein-

---

[1]) Gegen Al. v. Oettingen, Lutherische Dogmatik I, München 1897 p. 62 ff. und gegen A. Dorner, Über das Wesen der Religion, Theologische Studien und Kritiken 1883 p. 219 ff.

[2]) Jul. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion[2], Basel 1888 p. 13, vgl. p. 3—5 und Kaftan, Dogmatik, Freiburg 1897 p. 10 ff.; vgl. ferner Biedermann, Christliche Dogmatik I[2], Berlin 1884 p. 174, R. A. Lipsius, Lehrbuch der ev.-prot. Dogmatik, Braunschweig 1893 p. 25 f.

[3]) Vgl. F. A. B. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik[2], Freiburg und Leipzig 1896 p. 86 und Rud. Seydel, Religionsphilosophie, Freiburg und Leipzig 1893 p. 183 f.

mal einschränken, um zu dem eigentlichen Schwerpunkt unserer Aufgabe zu gelangen. Man kann die Eigenart eines geistigen Phänomens dadurch feststellen, dass man die einzelnen Erscheinungen desselben möglichst ausführlich und genau beschreibt. Eine derartige Beschreibung der Religion wird man aber dennoch nicht eine Untersuchung des „Wesens der Religion“ nennen dürfen, obgleich sie unzweifelhaft neben den unwesentlichen auch die wesentlichen Merkmale der Religion beschreibt. Eine Untersuchung der Frage nach dem Wesen der Religion muss solche Beschreibungen der einzelnen religiösen Phänomene voraussetzen und bearbeitet kritisch das Material, welches Beschreibungen religiösen Lebens und eigene religiöse Erfahrung dem Forscher an die Hand geben. Eine Untersuchung des Wesens der Religion in dem von uns festgestellten Sinne des Wortes stellt die Erscheinungsformen der Religion nicht dar, sondern bemüht sich, die verschiedenen Erscheinungsformen der Religion, welche auf den ersten Blick zusammenhangslos und zufällig zu sein scheinen, in einen inneren Zusammenhang zu bringen, die Gesetze dieses Zusammenhanges zu erforschen und womöglich schliesslich ein Gesetz oder eine Idee zu finden, welche sämtliche Erscheinungsformen der Religion beherrscht. Sehr richtig bestimmt Reischle als das Ziel dieses Verfahrens „möglichst konzentriert darzulegen, wodurch sich die religiösen Lebensbethätigungen . . . . . . von den übrigen Funktionen unseres geistigen Seins unterscheiden, also womöglich Einen bestimmenden Gedanken zum Bewusstsein zu bringen, welcher den Schlüssel zu dem besonderen Sinn aller jener Vorgänge uns gibt“.[1]) Das Streben unserer Abhandlung ist daher darauf gerichtet, einen Allgemeinbegriff der Religion zu finden, welcher dem Verständnis jeder beliebigen Religion zu Grunde gelegt werden kann. Ein solcher Allgemeinbegriff ist aber nur unter der Bedingung denkbar, dass es gelingt, einen ganz bestimmten Gedanken oder eine bestimmte Idee festzustellen, welche alle religiösen Gedanken und alle religiösen Ideen beherrscht. Wenn ein solcher Gedanke oder

---

[1]) A. a. O. p. 63; in der durch Punkte markierten Lücke stehen bei Reischle die Worte „normaler Weise“, welche wir natürlich gemäss dem oben Gesagten ausscheiden müssen.

eine solche Idee zu finden ist, dann ist es möglich einen Allgemeinbegriff der Religion zu bilden, welcher auf alle Religionen in gleicher Weise anwendbar ist. Unsere Hauptaufgabe ist daher festzustellen, ob es wirklich eine solche Grundidee gibt, welche alle religiösen Gedanken derart beherrscht, dass der ganze Reichtum der Religion als eine Summe verschiedenartiger Relationen des einen beherrschenden Grundgedankens zu den verschiedenen psychischen und materiellen Elementen der Welt zu verstehen ist. Es muss hier am Anfang noch hypothetisch bleiben, ob es einen solchen Gedanken oder eine solche Idee gibt, und es leuchtet ein, dass es komplizierter Erwägungen bedürfen wird, ehe ein solcher Gedanke oder eine solche Idee mit Sicherheit festgestellt werden kann. Wenn es uns aber gelingt, eine solche Zentralidee der Religion zu eruieren, so meinen wir damit unsere Aufgabe gelöst zu haben. Wenn sich eine solche Zentralidee mit genügender Sicherheit konstatieren lässt, so besteht die besondere Existenzweise der Religion darin, dass alles in der Religion auf diesen einen Mittelpunkt bezogen ist; das charakteristische Merkmal aller religiösen Erscheinungen des Geisteslebens, wodurch sie sich von anderen Erscheinungen des Geisteslebens unterscheiden, besteht dann in ihrer Beziehung zu der Zentralidee der Religion. Demnach ist in der That das Wesen der Religion in dem Sinne, in welchem es hier untersucht werden soll, mit der Auffindung des grundlegenden Gedankens oder der grundlegenden Idee der Religion festgestellt. Die nähere Beschreibung der Relationen dieses Grundelements der Religion kann eine lehrreiche Illustration und Verifikation der religiösen Grundidee sein und kann den enormen Reichtum und die erstaunliche Variabilität der Relationen in anziehender Weise ins Licht setzen; die Bestimmung des Wesens der Religion wird aber durch eine solche Beschreibung in keiner Weise gefördert, da alle Ausführungen der beschriebenen Art doch immer wieder nur auf das gefundene Grundelement der Religion zurückführen müssen. Wir werden uns daher damit begnügen müssen, nur die wesentlichsten Relationen des Grundelements andeutungsweise zu skizzieren und werden den Schwerpunkt unserer Arbeit in die Herausstellung des Grundelements der Religion legen.

Die Frage nach dem Wesen der Religion im konstatierten Sinne des Wortes ist erst im letzten Jahrhundert zu einem brennenden Problem der christlichen Theologie geworden, ja, man kann sogar sagen, dass sie, genau genommen, erst seit etwa hundert Jahren existiert. Hiergegen scheint zu sprechen, dass man schon lange vorher das Wort und den Begriff religio zum Gegenstand gelehrter Untersuchung gemacht hat; so haben z. B. schon die Kirchenväter und die mittelalterlichen Theologen sich gelegentlich mit Worterklärungen von religio und im Anschluss daran mit der Frage nach dem Wesen der Religion befasst,[1]) und auch in der orthodoxen lutherischen Dogmatik finden sich gelegentlich Erörterungen über das Wesen der Religion und Definitionen von religio.[2]) Aus zwei Gründen ist aber dennoch das ausgesprochene Urteil aufrecht zu erhalten. Erstens hat erst seit Schleiermacher die Untersuchung des Allgemeinbegriffes der Religion grundlegende Bedeutung für die christliche Dogmatik gewonnen.[3]) In der älteren Dogmatik bestehen die Erörterungen über das Wesen der Religion in gelegentlichen Bemerkungen, welche ohne Schaden aus dem dogmatischen System fortgelassen werden können; bei Schleiermacher und seinen Nachfolgern dagegen bildet der allgemeine Religionsbegriff den Ausgangspunkt der dogmatischen Erörterung und die Grundlage, auf welcher sich das ganze dogmatische System aufbaut. Zweitens hat uns erst das 19. Jahrhundert eine so genaue Kenntnis der ausserchrist-

---

[1]) Vgl. zum Beispiel Lactantius (über diesen siehe p. 15) und Thomas von Aquino, Summa theologica II. II. qu. 81.

[2]) Vgl. die berühmte Definition von Baier (Compendium theologiae positivae, Leipzig 1717 p. 14): „Media consequendae beatitudinis, in Theologia naturali, sunt actus mentis et voluntatis circa Deum occupati, quibus recte agnoscitur et colitur Deus. Dicuntur uno nomine religio.“ Erörterungen über das Wesen der Religion finden sich bei den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts oft (vgl. König, Theologia positiva acroamatica[15], Rostock und Leipzig 1732 p. 7 ff.; Quenstedt, Theologia didactico-polemica[3], Wittenberg 1696 I p. 19—22 und die sehr ausführlichen Erörterungen bei Calov, Systema locorum theologicorum, Wittenberg 1655—77 I p. 91—267; ferner Hollaz, Examen theologicum acroamaticum, ed. Teller, Leipzig 1750 p. 32—43); jedoch ergeben dieselben für den allgemeinen Begriff der Religion nichts, was über die Definition Baiers hinausginge.

[3]) Vgl. Kaftan, Dogmatik p. 8 f.

lichen Religionen gebracht, dass wir ein ernstes Bedürfnis empfinden, einen allgemeinen Religionsbegriff zu suchen, welcher nicht nur dem Christentum, sondern auch der Fülle der Religionen gerecht wird. Solange man die ausserchristlichen Religionen teils nur oberflächlich und grösstenteils gar nicht kannte, drängten sich die vielen Parallelen zwischen dem Christentum und den ausserchristlichen Religionen noch nicht auf, und man empfand daher keine ernsthafte Nötigung, sich mit dem Gesamtphänomen der Religion eingehender zu beschäftigen; es genügte, wenn man etymologische Worterklärungen gab und sich bei der Aufstellung des Religionsbegriffes auf das Christentum beschränkte. Gegenwärtig hat sich diese Situation gründlich verändert, da die vergleichende Religionswissenschaft uns jedenfalls so viel lehrt, dass das Christentum eine Einzelerscheinung eines grossen, die ganze Menschheit umfassenden, geistigen Phänomens ist.[1]) Damit ist die Einzigartigkeit des Christentums noch in keiner Weise aufgegeben. Das Christentum kann sehr wohl diejenige Religion sein, welche die Wahrheitsmomente aller anderen Religionen enthält und das Wahrheitsbedürfnis aller anderen Religionen befriedigt, das Christentum kann dazu bestimmt sein alle anderen Religionen zu verdrängen, ja, das Christentum kann sogar möglicherweise besondere Züge enthalten, welche in anderen Religionen keine Parallelen haben, und es ist sogar möglich, dass gerade diese besonderen Züge den eigentümlichen Wert des Christentums begründen. Das alles kann aber die Erkenntnis nicht verhindern, dass wir uns erst über das Wesen des Gesamtphänomens der Religion klar werden müssen, ehe wir an die Würdigung des Einzelphänomens herantreten. Von dieser Bedeutung einer Feststellung des Wesens der Religion ist in der christlichen Theologie bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts so gut wie gar nichts zu finden, und deshalb ist es berechtigt zu behaupten, dass die Frage nach dem Wesen der Religion in der Form, in welcher wir sie oben gestellt haben, erst seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts existiert.

Bevor wir an die Bearbeitung unseres Problems heran-

[1]) Vgl. Tröltsch, Die Selbständigkeit der Religion, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895 p. 371 ff.

treten, haben wir noch zwei Schwierigkeiten hinwegzuräumen. Die erste Schwierigkeit ergibt sich durch den prinzipiellen Widerspruch, welchen unsere oben dargelegten methodischen Grundsätze finden. Es wird behauptet, dass die Methode, welche die Frage nach dem Wesen der Religion durch eine Untersuchung des Gesamtphänomens der Religion zu lösen sucht, notwendig zu einem Missverständnisse der Religion führen muss. Wenn man einen Allgemeinbegriff der Religion finden will, so müsse man vom Christentum ausgehen; erst vom Standpunkt des Christentums aus eröffne sich wirklich der Einblick in die religiöse Zuständlichkeit des natürlichen, nichtchristlichen Menschen; zum richtigen Allgemeinbegriff der Religion könne daher nur der gelangen, welcher persönlich innerhalb des Christentums steht. Diese Forderungen erscheinen um so berechtigter, als sich in ihnen Theologen verschiedener „Richtungen" begegnen.[1]) Indessen glaube ich, dass diese aus Wahrheit und Irrtum seltsam gemischten Behauptungen stark reduziert werden müssen, um mit den Thatsachen in Übereinstimmung gebracht zu werden. Was erstens die Behauptung anbetrifft, dass wir erst vom Christentum aus die Religion des natürlichen Menschen verstehen, so ist sie durchaus richtig in Bezug auf die Wertschätzung der Religion. Die richtige Wertung der ausserchristlichen Religionen werden wir in der That nur dann vollziehen können, wenn wir durch persönliche Aneignung des Christentums erfahren haben, was diese höchste Stufe der Religion für das Innenleben des Menschen bedeutet. Wer nicht Christ ist, ahnt eben nicht, welche Schätze das Christentum der menschlichen Seele zu bieten vermag. Dagegen ist die Behauptung in Bezug auf die besondere Existenzweise der Religion durchaus unrichtig. Die charakteristischen Merkmale

---

[1]) Vgl. F. A. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre[2], Stuttgart 1864 ff. I p. 2 f.; Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre[2] 1870 p. 44 f.; Frank, System der christlichen Gewissheit, Erlangen 1870 I p. 23 ff.; Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III[4], Bonn 1895 p. 184 ff.; Herrmann, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879 p. 228; Reischle a. a. O. p. 52 ff.; A. v. Oettingen a. a. O. p. 58 ff.

des Christentums und der ausserchristlichen Religionen sind für jeden, welcher überhaupt nur einen Funken von Verständnis für religiöses Leben hat, durchaus verständlich und erkennbar. Ein schlagendes Beispiel hierfür sind die Schriften Ed. v. Hartmanns, auf welche wir später noch oft zu sprechen kommen werden. Dieser Feind des Christentums hat einen ganz erstaunlichen Scharfblick für die Eigentümlichkeiten des Christentums. Man wird sogar sagen können, dass er die Eigentümlichkeiten des Christentums in vielen Punkten schärfer erkennt, als so mancher Theologe, welcher behauptet, ein Bekenner des Christentums zu sein, obgleich er nur einen mystischen Pantheismus vertritt. Freilich, in der Schätzung der Wahrheit und des Wertes der christlichen Religion werden diese Theologen richtiger urteilen, als Hartmann es thut; allein die blosse Auffassung der charakteristischen Merkmale der Religion ist eben von dieser Wertschätzung unabhängig.

Zweitens bin ich der Meinung, dass der oben wiedergegebene Einwand durchaus berechtigt ist, sofern er sich gegen den Versuch wendet die Wahrheit des Christentums ausschliesslich durch religionsgeschichtliche Vergleichung oder auf religionsphilosophischem Wege zu beweisen.[1]) Es ist in der That auch meine Meinung — die ich hier leider nicht näher begründen kann —, dass ein solcher Beweis nur dazu führt, das Christentum als höchste Stufe der gegenwärtigen Religion zu erweisen, ohne die Absolutheit der christlichen Religion sicher zu stellen, und dass die wertvollsten Züge des Christentums ausserhalb des Rahmens dieses Beweises liegen. Allein das spricht doch in keiner Weise gegen den Versuch, die charakteristischen Merkmale der Religion zu sammeln und zu untersuchen, wieviel vom Christentum auf diesem Wege als Wahrheit nachgewiesen werden kann. Ich glaube, dass dieser Versuch nicht nur wissenschaftlich einwandfrei ist, sondern dass er auch in unserer Zeit, wo der praktische Kampf mit fremden Religionen nicht nur in der Ferne, sondern auch in Europa geführt werden muss, eine grosse praktische Bedeutung hat. Ich kann nicht einsehen,

[1]) Vgl. besonders v. Oettingen p. 59.

warum wir nicht aus apologetischem und wissenschaftlichem Interesse das Christentum auch mit dem Massstabe der nichtchristlichen Religion messen sollen; ich bin der festen Überzeugung, dass das Christentum die Anwendung dieses Massstabes verträgt und seine Grösse auch ihm gegenüber erweist; falsch wird die Anwendung dieses Massstabes nur dann, wenn er zum einzigen und ausschlaggebenden Wertmesser des Christentums gemacht wird.[1])

Drittens endlich kann ich gerne zugeben, dass Frank vollkommen recht hat, wenn er sagt: „Die Theologie ist auf dem Irrwege, wenn sie, wie immer sie es anfange, von dem natürlichen Standpunkte des religiösen Bewusstsein aus, das specifische Wesen der christlichen Religion zur Erkenntniss bringen und rechtfertigen will, und darum ist ihr dieser Weg allerdings zu verwehren.“ [2]) Allein dieser Einwand trifft das von uns formulierte Problem in keiner Weise. Es handelt sich eben gar nicht darum, das spezifische Wesen des Christentums zu verstehen, sondern wir wollen nur das Wesen des Gesamtphänomens verstehen, zu dessen Erscheinungsformen das Christentum nun einmal gehört. Es muss durchaus eine offene Frage bleiben, ob das Christentum nicht Züge aufweist, welche weit über den Rahmen des Gesamtphänomens hinausgehen; deswegen sind wir aber nicht des Rechtes und der wissenschaftlichen Pflicht entbunden, das Gesamtphänomen zum Gegenstande einer gesonderten Untersuchung zu machen und die Resultate dieser Untersuchung vorauszusetzen, wenn wir an die Untersuchung des Christentums herantreten. Also nicht das Wesen des Christentums wollen wir mit unserer Untersuchung ergründen, sondern wir wollen nur nach charakteristischen Merkmalen des Gesamtphänomens der Religion suchen. Beck wendet sich auch gegen diese Formulierung

[1]) In diesem Punkte liegt der entscheidende und unüberbrückbare Unterschied zwischen meiner Auffassung und dem oben angeführten Aufsatze von Tröltsch; ich betone dies zur Vermeidung von Missverständnissen ausdrücklich, da dieser Unterschied erst bei einer Erörterung über den Wert der Religion klar hervortreten würde und bei der Erörterung des in dieser Arbeit zu behandelnden Problems ganz zurücktritt.

[2]) A. a. O. p. 24, vgl. Beck a. a. O. p. 44 f.

des Problems und will nicht bloss das spezifische Wesen des Christentums, sondern auch den allgemein religiösen Charakter des Christentums nur aus dem Christentum wissenschaftlich ableiten. Die Gründe, welche Beck hierfür anführt, beweisen zum grössten Teil nur, dass es falsch ist, das spezifische Wesen des Christentums aus einem allgemeinen Religionsbegriff abzuleiten. Nur ein Grund führt hierüber hinaus, aber dieser Grund dient der von Beck gestellten Forderung keineswegs zur Stütze. Beck sagt nämlich: „Das Christentum, als die Religion für alle Welt . . . muss . . . alle wahrhaften Religions-Elemente umfassen, und ebenso das Wesen aller Religion in sich darlegen, wie das Unwesen derselben richten.“ [1]) Ich kann nicht einsehen, inwiefern dieser Einwand gegen den von Beck verpönten Versuch spricht, die allgemein religiösen Elemente des Christentums auf philosophischer oder religionsgeschichtlicher Grundlage zu verstehen. Gerade weil das Christentum alle wahrhaften Religionselemente der anderen Religionen in sich trägt, ist es möglich, auch vom Standpunkte der Religionsvergleichung aus den allgemeinen religiösen Wert und Inhalt des Christentums zu würdigen.

Mit diesen Ausführungen hoffe ich die eine Schwierigkeit, welche der Inangriffnahme unserer Untersuchung im Wege stand, hinweggeräumt zu haben. Wir haben aber noch zu einer zweiten Schwierigkeit Stellung zu nehmen, welche sich aus der Beschaffenheit des zu untersuchenden Materials ergibt. Unter dem Begriff Religion fassen wir eine grosse Menge überaus verschiedenartigen Materials zusammen. Sogleich auf den ersten Blick zerfällt das Material in zwei sehr verschiedenartige Hauptgruppen; einerseits haben wir eine Reihe subjektiver psychischer Zustände, welche wir Religion nennen, anderseits haben wir eine Reihe objektiver Lehrtraditionen und religiöser Institutionen, welche wir ebenfalls Religion nennen, oder doch wenigstens mit dem Religionsbegriff in Verbindung bringen.[2]) An welche von den beiden Gruppen

[1]) A. a. O. p. 45.

[2]) Man könnte noch eine dritte Gruppe hinzufügen, wenn man die Objektivität der „transcendenten Glaubensobjekte“ ins Auge fasst, denn jede Religion will nicht nur ein subjektiver Gemütszustand und eine ob-

sollen wir uns wenden, wenn wir das Wesen der Religion bestimmen wollen? Sollen wir die subjektive Religiosität, oder die historischen, objektiven Bestandteile der Religion zum Ausgangspunkte unserer Untersuchung machen? Diese Schwierigkeit ist nicht so gross, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Soviel ist jedenfalls klar, dass Religion im eigentlichen Sinne des Wortes ein Zustand des menschlichen Subjektes ist. Das gilt auch für die christliche Religion und den christlichen Glauben. „Zunächst . . . ist der Glaube jedenfalls etwas in mir selbst Liegendes; mag man auch seinen Gegenstand als etwas noch so Reales und Objektives, ja wohl als das allein wahrhaft Reale ansehen, so findet Glaube daran doch nur statt, sofern der Einzelne die Wahrheit ins Innerste seiner Subjektivität aufgenommen hat.“ [1]) Die objektiven, historischen Lehrtraditionen und Institutionen sind niemals Selbstzweck, sondern sie sind nur Mittel zu dem Zweck, subjektives, religiöses Leben in Menschenseelen zu erwecken. Eine objektive, historische Religion lebt nur so lange, als sie Bekenner findet; eine Religion ohne Bekenner ist eine Mumie ohne Leben. Es ist demnach unbedingt notwendig, von der subjektiven Religion auszugehen und vor allem die Religion als Inhalt des menschlichen Geistes zu würdigen. Wenn wir so verfahren, so löst sich die Schwierigkeit ganz von selbst: wenn wir die Geistesinhalte, welche zur subjektiven Religion gehören, untersuchen, so müssen wir dabei notwendig auch auf die objektive Religion geführt werden. Die objektive Religion hat nur dann wirklichen religiösen Wert, wenn sie in den menschlichen Geist aufgenommen und als geistiger Besitz angeeignet werden kann; demnach müssen wir bei der Untersuchung der geistigen Inhalte, in welchen die subjek-

---

jektive historische Grösse, sondern ein objektiver überweltlicher, göttlicher Thatbestand sein. Allein so wichtig diese Gruppe für den Wahrheitsbeweis der christlichen Religion ist, so wenig kommt sie für unsere Untersuchung in Betracht. Die objektive Realität der Glaubensobjekte ist für menschliche Erkenntnis doch nur in der Form gewisser religiöser Lehren und als Reflexion über gewisse Seelenzustände, welche als von Gott gewirkt angesehen werden, zugänglich.

[1]) Köstlin, Der Glaube, Gotha 1859 p. 8.

tive Religion verläuft, auf die objektive Religion stossen. Es ist ferner noch zu beachten, dass die objektive Religion zum grossen Teil in nichts anderem besteht, als in Beschreibungen subjektiver religiöser Zustände, welche dazu dienen, in anderen Menschen die gleichen religiösen Zustände zu erwecken; in solchen Fällen ist es gleichgültig, ob wir von der Analyse eines wirklich vorliegenden, subjektiven Seelenzustandes ausgehen, oder von der Beschreibung desselben in der religiösen Lehrtradition; der Gegenstand der Untersuchung bleibt in beiden Fällen die Religion als Geistesinhalt des Menschen.

Diese methodologischen Vorbemerkungen mögen genügen, um das Problem unserer Arbeit vorläufig zu fixieren. Eine ausführlichere methodologische Einleitung schicke ich nicht voraus, da ich es für zweckmässiger halte, die wichtigsten methodologischen Streitfragen an den Wendepunkten der Arbeit, wo sich Ausblicke auf verschiedene Wege zur Fortführung der Untersuchung ergeben, zu besprechen.

I. (vorbereitendes) Kapitel.

Das Wort religio und die Frage nach der angeborenen Naturreligion.

---

§ 1. Etymologie von religio.

Von der Voraussetzung ausgehend, dass die Sprache der Spiegel des menschlichen Geistes ist, hat man oft versucht, das Wesen gewisser psychischer Phänomene durch etymologische Erklärung des zu ihrer Bezeichnung dienenden Wortes zu bestimmen. Auf dem Gebiete der Religion versagt aber dieses Mittel — ganz abgesehen von seiner prinzipiellen Anfechtbarkeit — vollständig. Eine etymologische Betrachtung des Wortes religio führt uns, wie wir sehen werden, zu keiner genügenden Bestimmung der psychischen Formen und des Wesens der Religion.

Die etymologische Ableitung des Wortes religio ist durchaus zweifelhaft. Wenn wir auch von der überaus unwahrscheinlichen Ableitung von relinquere [1]) absehen können, so bleiben doch noch drei etymologische Ableitungen übrig, welche einen gewissen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben können. Erstens wird religio von relegere abgeleitet. Diese Ableitung stammt von Cicero: „Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter tractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut ele-

---

[1]) Nähere Angaben über diese Ableitung finden sich bei H. Voigt, Fundamentaldogmatik, Gotha 1874 p. 11 ff.

gantes ex eligendo, ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso.“ [1]) Relegere heisst 1. wieder sammeln; 2. wieder durchwandern, durchlaufen; im übertragenen Sinne: denkend wieder durchwandern d. h. überlegen; 3. wieder lesen. Am besten passt zu religio die zweite Bedeutung; religio wäre dann die auf Scheu und Furcht beruhende ernste Erwägung und gewissenhafte Berücksichtigung einer Sache.[2])

Die zweite in Frage kommende Erklärung leitet religio von religare ab. Diese Erklärung ist zuerst von Lactantius vorgetragen worden: „Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa Religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo“ . . . „diximus nomen Religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit; quia servire nos ei ut domino, et obsequi ut patri necesse est.“ [3]) Religion ist hiernach ein Gebundensein an Gott oder eine pietätvolle Gottesverehrung.

Eine dritte Erklärung des Wortes religio hat J. C. Leidenroth gegeben.[4]) Leidenroth geht von der Beobachtung aus, dass die Verba diligo, negligo und intelligo, die man als Komposita von lego betrachtet, ein anderes Perfektum haben, als lego, und dass sich ihre Bedeutung nur schwer aus der Zusammensetzung mit lego erklären lässt. Er hält es daher für wahrscheinlich, „dass ligere ein Stammwort ist, welches verloren gegangen, zu dem die genannten Verba und auch religio gehört. Die Wörter, welche leuchten bedeuten, haben auch meist die Bedeutung des Sehens“; deswegen meint Leidenroth, „dass ligere das Transitivum ist von lucere, leuchten und liquere, hell sein, so wie das Perfectum luxi auf lexi hinweist. Die Sprachvergleichung unterstützt diese Behauptung. Im Sanskrit heisst lok. Engl. look, Deutsch lugen. Griech. *λεύσσειν* sehen; *λευκός* weiss, glänzend, lux das Licht, lahah Arab.

---

[1]) De nat. deor. II, 28.

[2]) So nach Voigt a. a. O. p. 27 f.

[3]) Inst. div. IV, 28 (Migne, Patrologia, Series latina VI 536 f).

[4]) Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, herausgegeben von Seebode, Jahn und Klotz, III. Supplementband Leipzig 1834 p. 455 ff.

und לְהָבָה und לַהַב Hebr. die Flamme, Lohe." [1]) Diese Deutung passt auf die angeführten Verba; religio ist dieser Ableitung nach das Zurückschauen, von ähnlicher Bedeutung wie reverentia, respectus und ist durch „Scheu, Ehrfurcht" zu übersetzen. [2])

Die Entscheidung zwischen diesen drei Ableitungen ist für den Theologen, der nicht zugleich Fachmann auf dem Gebiete der altklassischen Philologie ist, unmöglich. Die in Frage kommenden Argumente sind rein philologischer Natur und der Nichtphilologe muss sich daher mit einem Wahrscheinlichkeitsurteil begnügen. Alle drei Erklärungen sind von modernen Autoren vertreten worden; so hat Max Müller [3]) die Etymologie Ciceros reproduziert, ferner hat H. Voigt [4]) die Etymologie Ciceros eingehend verteidigt, und auch Biedermann [5]) und W. Schmidt [6]) haben dem Cicero sprachlich recht gegeben. Anderseits hat v. Oettingen [7]) die ciceronianische Etymologie abgelehnt und erklärt, dass die Etymologie des Lactantius sachlich vorzuziehen sei. Auch die Leidenrothsche Erklärung hat ihre modernen Vertreter, indem sich F. A. B. Nitzsch [8]) und H. Schultz [9]) für dieselbe erklärt haben. Den Letztgenannten schliesse ich mich an, da mir in der That die Leidenrothsche Erklärung die annehmbarste zu sein scheint; jedoch will ich mit diesem Urteile in keiner Weise einer fachmännischen philologischen Entscheidung der Frage vorgreifen.

Allein, auch wenn wir einer dieser drei etymologischen Erklärungen von religio mit grösserer Sicherheit den Vorzug

---

[1]) A. a. O. p. 457.

[2]) A. a. O. p. 458.

[3]) Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, Strassburg 1880 p. 11 ff.

[4]) A. a. O. p. 19 ff.; vgl. daselbst p. 14 ff. die ältere Litteratur über diesen Gegenstand

[5]) A. a. O. I p. 175.

[6]) Christliche Dogmatik I, Bonn 1895 p. 141 f.

[7]) A. a. O. I p. 61; allerdings verzichtet v. Oettingen auf eine philologische Entscheidung.

[8]) A. a. O. p. 82.

[9]) Grundriss der christlichen Apologetik, Göttingen 1894 p. 8 Anm. 3.

geben könnten, so würde damit für die Bestimmung der psychischen Formen oder des Wesens der Religion äusserst wenig gewonnen sein. Keine der drei angeführten etymologischen Erklärungen führt uns auf eine verborgene, eigentümliche Wurzel der Religion, sondern alle drei Erklärungen beschreiben nur den allgemeinen Charakter der Religion, welcher in jeder historischen Religion mehr oder weniger deutlich vorliegt und daher genau ebenso aus einer historischen Betrachtung der Religionen erkannt werden kann.

---

§ 2. Die orthodoxen lutherischen Dogmatiker als Vertreter der angeborenen Naturreligion.

Ein anderer bequemer Ausgangspunkt für die Bestimmung der psychischen Formen und des Wesens der Religion ist die Annahme einer zum Wesen des menschlichen Geistes gehörenden, angeborenen Naturreligion. Wenn diese Annahme richtig ist, so müssen sich durch eine psychologische Analyse des menschlichen Bewusstseins leicht die Formen und der Inhalt der angeborenen Naturreligion feststellen lassen, und dadurch würden wir eine sichere Grundlage zur Feststellung des Wesens der Religion gewinnen. Wir haben daher vor allen Dingen zu prüfen, ob dieser Ausgangspunkt wirklich brauchbar ist und wenden uns infolgedessen einer kritischen Untersuchung der Frage nach der angeborenen Naturreligion zu.

Die Anschauung, dass dem Menschen von Natur gewisse Elemente der Religion angeboren sind, ist im Laufe der Geschichte sehr oft vertreten worden. Sie hat nicht nur die ganze mittelalterliche Scholastik, sondern auch den grössten Teil der protestantischen Theologie beherrscht. Eine Wiedergabe sämtlicher Ansichten, welche in dieser Frage im Laufe der Geschichte geäussert worden sind, würde uns daher hier zu weit führen. Wenn ich recht sehe, lassen sich alle Ansichten über die angeborene Naturreligion in zwei Grundtypen zusammenfassen. Erstens kann man dem Menschen eine be-

stimmte religiöse Anlage angeboren sein lassen, welche entweder von Natur in fertig ausgeprägten, religiösen Begriffen besteht, oder aber sich mit Notwendigkeit zu bestimmten religiösen Begriffen entwickelt. Zweitens kann man die Religion aus dem angeborenen Wesen des menschlichen Geistes ableiten und die Religion als notwendige Funktion der menschlichen Seele zu verstehen suchen. Beide Typen finden sich oft in der Geschichte. Wir beabsichtigen jedoch nicht sämtliche Vertreter beider Typen aufzuzählen, sondern stellen zwei Gruppen von Anschauungen als Repräsentanten der beiden Typen eingehender dar. Wir wählen als Repräsentanten des ersten Typus die lutherischen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts und als Repräsentanten des zweiten Typus eine Reihe von modernen Autoren. Beide Gruppen von Anschauungen stellen wir zunächst historisch dar, um ein möglichst vollständiges Bild der in Frage kommenden Grundanschauung zu geben und gehen dann zur Kritik dieser Grundanschauung über.

Nach den lutherischen Dogmatikern des 16. und 17. Jahrhunderts sind dem Menschen zweierlei Arten von religiösen Begriffen angeboren. Erstens ist dem Menschen eine gewisse Gotteserkenntnis angeboren: „Esse autem Deum, omnibus innatum et quasi insculptum est.“ [1]) Zweitens sind dem Menschen gewisse religiös-sittliche Gebote angeboren, welche unter dem Namen lex naturae zusammengefasst werden: „Est ergo vera definitio Legis naturae, Legem naturae esse notitiam

[1]) Selnecker, Institutio christianae religionis, Frankfurt 1573 p. 50; vgl. Melanchthon, Corpus Reformatorum ed. Bindseil Vol. XXI, Braunschweig 1854 [= C. R. XXI] p. 400: „Cum enim homines nascantur cum quadam Dei notitia, natura ipsa iubet eos agnoscere Deum;“ vgl. ferner C. R. XXI p. 607 f., Chemnitz, Loci theologici, herausgegeben von Polycarp Leiser, editio nova emaculata, Wittenberg 1615 I 20ᵃ; Joh. Gerhard, Loci theologici [die Seitenzahlen beziehen sich auf die Editio Cotta Tübingen 1762, doch liegt mir von dieser Ausgabe nur der erste Band vor; die übrigen Bände citiere ich nach der Ausgabe von Preuss, Berlin 1863 ff., welche die Cottasche Paginierung reproduziert] I p. 93, III 42; Calov a. a. O. II p. 27 ff., 38; König a. a. O. p. 22 ff.; Quenstedt a. a. O. I p. 7, 251 ff.; Baier a. a. O. p. 22 ff., 168 ff.; Hollaz a. a. O. p. 188 f., 192 ff.

Legis divinae, naturae hominis insitam." [1]) Diese angeborenen religiös-sittlichen Begriffe bilden aber nur einen Teil der natürlichen Religion. Neben die notitia Dei naturalis insita tritt nämlich die notitia Dei naturalis acquisita. Die notitia Dei naturalis acquisita findet sich der Sache nach schon bei Selnecker [2]) und Chemnitz. [3]) Beide zeigen ausführlich, wie eine gewisse notitia naturalis aus der Anschauung verschiedener natürlicher Dinge und Ereignisse entsteht; jedoch habe ich bei beiden den Terminus „notitia acquisita" nicht finden können. Dieser Terminus wird von Joh. Gerhard [4]) und Leonh. Hutter [5]) an zur stehenden Formel, welche alle Dogmatiker in gleicher Weise wiederholen. [6]) In analoger Weise hat auch die lex naturae insita eine positive natürliche Ergänzung durch die leges humanae, welche im Laufe der Geschichte entstehen: „Leges humanae sunt quaecunque tandem ab hominibus instituuntur." [7]) Diese Ergänzung der Naturreligion hat aber für uns nur ein geringes Interesse, weil die leges humanae keinen religiösen Charakter tragen. [8]) Dagegen ist die notitia Dei

---

[1]) C. R. XXI p. 712; vgl. C. R. XXI p. 117: „Quod vero dico leges naturae a Deo impressas mentibus humanis, volo earum cognitionem esse quosdam . . . habitus concreatos, non inventam a nostris ingeniis, sed insitam nobis a Deo regulam iudicandi de moribus." Vgl. ferner C. R. XXI p. 398 ff., 653 f., 657, 686 f., 711 ff.; Selnecker p. 379; Chemnitz II p. 11[b], 19[a], 20[b]; Heerbrand, Compendium theologiae Tübingen, 1575 p. 142; Gerhard V p. 222, 224, 230; VI p. 133; Calov V p. 695 ff. vgl. mit VI p. 437; König p. 217, 219 f.; Quenstedt IV p. 1 ff.; Baier p. 16, 708 f., 731, 416 f.; Hollaz p. 997 ff., 1001.

[2]) A. a. O. p. 50 ff.

[3]) A. a. O. I 20[a] u. 20[b].

[4]) Loci I p. 93 f.: „Naturalis illa Dei notitia distinguitur in insitam et acquisitam. Insita est communis illa notio de Deo, hominis cujusque animo per naturam, inde ab utero insculpta et impressa . . . . . Acquisita est, quae e contemplatione operum et effectuum Dei ab homine vi naturalis dianoeas colligitur;" vgl. Loci III p. 42.

[5]) Loci communes theologici, Wittenberg 1661 p. 89.

[6]) Vgl. Calov II p. 31 ff.; König p. 24; Quenstedt I 253; Baier p. 22 f.; Hollaz p. 188.

[7]) C. R. XXI p. 129; vgl. Gerhard V p. 220.

[8]) Vgl. Heerbrand p. 142: „Quotuplex est Lex? Duplicem docendi causa facimus, a causis efficientibus immediatis, Divinam, et Humanam,

naturalis acquisita für die Beurteilung der angeborenen Gotteserkenntnis sehr wichtig, weil die Grenzen zwischen der notitia Dei naturalis insita und der notitia Dei naturalis acquisita nicht ganz feststehend sind. Sehr richtig bemerkt Hollaz:[1]) „Constat itaque *τὸ εἴ ἐστιν* sive existentia vera notitiae de Deo innatae; at *τὸ τί ἐστιν* sive ejus definitiva ratio non adeo liquida est. Ex quo fit, ut a theologis etiam orthodoxis diversimode definiatur. Alii enim eam per facultatem propinquam, alii per dispositionem, alii per habitum, alii per perfectionem, aut lucem intellectui humano congenitam et habitui analogam definitam volunt.“ Ein kurzer Überblick über die verschiedenen Anschauungen der Dogmatiker wird uns die Richtigkeit dieser Äusserung vollauf bestätigen. Nach den meisten Dogmatikern umfasst die notitia Dei naturalis insita thatsächlich eine in Begriffe gefasste, jedem Menschen angeborene Gotteserkenntnis. Schon Melanchthon, Selnecker und Chemnitz lassen keinen Zweifel darüber, dass die notitia Dei naturalis insita eine positive, begrifflich formulierte Gotteserkenntnis ist,[2]) obgleich sie, wie schon erwähnt, eine notitia Dei naturalis insita und acquisita noch nicht unterscheiden und daher keine festen Grenzen der notitia Dei naturalis insita kennen. Aber auch bei den meisten späteren Dogmatikern, welche den Unterschied von notitia Dei naturalis insita und acquisita aufs genaueste formulieren, wird die notitia Dei naturalis insita als positive, in Begriffe gefasste Gotteserkenntnis beschrieben. So sagt Joh. Gerhard: „. . . . . ex principiis istis nobiscum natis, seu *κοιναῖς ἐννοίαις* . . . . . quaedam etiam Deum attinent; utpote quod Deus sit, quod unus, quod bonus, quod justus, quod colendus etc.“ [3]) und noch deutlicher stellt Quenstedt die notitia Dei naturalis insita als fertig formulierte, vor allem Denken vorhandene Gotteserkenntnis hin: „Sunt in homine *κοιναὶ ἔννοιαι*, Notiones

---

quae probabili ratione a magistratu politico, est lata . . . De qua tamen specie, nostri instituti non est dicere.“

[1]) A. a. O. p. 189.

[2]) Vgl. sämtliche bisher angeführten Stellen der genannten drei Dogmatiker.

[3]) Loci I p. 94, vgl. III p. 42 und König p. 22—24.

communes, et prima cognoscendi Deum principia per naturam menti ejus insculpta atque impressa, per quae homo Deum cognoscere potest; sine ratiocinatione et operoso discursu, sive non adhibitis aliis mediis aut principiis, et haec appellatur Notitia Dei insita.“ [1])

Es gibt indessen auch andere Anschauungen. Calov z. B. behauptet zwar, die notitia Dei naturalis insita sei „non solum facultas vel potentia Deum cognoscendi“, sondern dem Menschen komme auch eine gewisse positive Gotteserkenntnis von Natur zu. [2]) Allein in der Auseinandersetzung mit gegnerischen Anschauungen findet sich folgende, merkwürdig gewundene Erklärung: „Unde quum non sit potentia naturalis, oportet naturae legem habitum esse vel dispositionem. Unde plerique eandem habitum vel habitualem faciunt, aut dispositionem: quae sententiae facile conveniunt: siquidem naturalis Dei notitia non proprie habitualis, aut habitus dicatur, sed *κατ' ἀναλογίαν*, adeoque imperfectus habitus, vel dispositio agnoscatur, quae via est ad habitum. Quanquam ergo non insit homini notitia de Deo, ante actionis usum et exercitium, quantum ad speciem expressam, et ideam aliquam mente conceptam, non tamen negandum arbitramur, in homine dari sive dispositionem aliquam, sive quoddam analogum habitui, aliquam nempe *πλείωσιν* potentiae intellectualis in homine post lapsum reliquam, cujus beneficio homo Deum quadantenus cognoscere possit sine Magistro.“ [3]) Diese Ausführungen sind nichts weniger als klar und bemühen sich offenbar, für die notitia Dei naturalis insita einen Zwischenzustand zwischen potentieller und aktueller Existenz auszuklügeln, was natürlich nur eine Künstelei ist. Dieselbe unklare Beschreibung wieder-

---

[1]) I p. 252; vgl. I p. 253: „Notitia naturalis est duplex, una .... insita ... qua homo ex principiis secum natis, tanquam imaginis divinae ruderibus quibusdam et reliquiis sine discursu et mentis operatione Deum cognoscit; Altera ... acquisita ... Illa nulli homines, ne quidem infantes carent; Haec vero non in omnibus reperitur ... Illa dici potest notitia habitualis, quia inest nobis per modum habitus impressi, etiam ante rationis usum et exercitium, haec actualis, quia per ratiocinationem et discursum sese exerit, et comparatur.“

[2]) II p. 73 u. p. 78 f.

[3]) II p. 80 f.

holt sich bei Baier und Hollaz. Baier beschreibt die „lux ingenita“: „Quae quidem non est species impressa intellectui ante usum rationis per naturam inexistens; neque adeo habitus proprie dictus, neque etiam ipsa nuda δύναμις seu potentia cognoscendi: sed aliud potentiae cognoscendi superadditum aut innatum. Perfectio videlicet aliqua, per quam intellectus potens, aut in potentia propinqua ad actus cognoscendi immediate eliciendos constituitur; quae licet non sit habitus proprie dictus, habitui tamen ἀνάλογος est.[1]) Man wird kaum anerkennen können, dass diese Künsteleien die notitia Dei naturalis insita wirklich über das Niveau eines bloss potentiellen Zustandes oder einer psychischen Disposition (im Sinne der modernen Psychologie) hinausheben. In Wirklichkeit ist bei Calov, Baier und Hollaz die notitia Dei naturalis insita kaum mehr, als eine potentia oder facultas.

Sehr beachtenswert ist aber ferner, dass in drei weit verbreiteten Kompendien, nämlich in den Kompendien von Heerbrand, Hafenreffer und Hutter, die notitia Dei naturalis insita vollständig übergangen wird. Diese Thatsache ist m. E. so interessant, dass ich etwas näher auf dieselbe eingehe. Heerbrand sagt ausdrücklich: „Nulla enim amplius Dei notitia in intellectu hominis post lapsum primorum parentum est reliqua, sed in hujus locum successerunt caecitas, tenebrae, et ignorantia Dei. In voluntate nulla ad Deum conversio et obedientia, sed aversio et inobedientia, et in omnibus viribus contumacia adversus Deum et legem ipsius.“ [2]) Da Heerbrand eine Gotteserkenntnis „ex libro naturae“ kennt,[3]) welche aus der Schönheit, Zweckmässigkeit und Gesetzmässigkeit der Natur auf einen weisen und allmächtigen Baumeister schliesst und welche nach dem Schema von Ursache und Wirkung auf

---

[1]) p. 24, vgl. Hollaz p. 189 f.; es ist nicht uninteressant, dass Baier sich hierbei auf Musäus und Hülsemann beruft und dass Hollaz bei Besprechung der notitia Dei naturalis insita gegen die „Cartesiani“ polemisiert, welche dem Menschen eine „idea aut imago essentiam Dei repraesentans“ angeboren sein lassen; indessen würde uns eine weitere Verfolgung dieser beiden Linien hier zu weit führen.

[2]) A. a. O. p. 85 f.

[3]) A. a. O. p. 3.

das Dasein einer Ursache der Welt, d. h. eines Schöpfers der Welt schliesst, so lehnt er offenbar nur die notitia Dei naturalis insita ab, während er die notitia acquisita beibehält. Dies hebt er wohl nur deshalb nicht ausdrücklich hervor, weil er diese termini noch nicht kennt. Die abweichende Auffassung Heerbrands ist deshalb besonders interessant, weil er sie nur im Locus de Deo und im Locus de imagine Dei in homine vorträgt; im Locus de Lege bewegt er sich dagegen ganz im Melanchthonischen Schema: hier kennt er eine mit dem Dekalog identische, angeborene lex naturae, welche durch den Fall nur verdunkelt, nicht aber völlig ausgelöscht ist.[1]) Diese lex naturae lehrt von Gott „quod sit aeternus, iustus, sapiens, omnipotens, colendus, invocandus, eique obediendum, ut omnes gentes sint inexcusabiles.“ [2]) Der Widerspruch zwischen den angeführten Stellen ist handgreiflich; Heerbrand scheint ihn nicht bemerkt zu haben, da er nirgends einen Ausgleich versucht; wir werden aber annehmen dürfen, dass die Ablehnung der angeborenen Gotteserkenntnis seine eigentliche Ansicht ist, da er in dem Abschnitt De Lege durchweg die Melanchthonischen Formeln wiederholt, während der Abschnitt De Deo einige originelle Züge enthält.

Fast genau dieselben Anschauungen finden sich bei Hafenreffer.[3]) Auch er erwähnt nirgends eine notitia Dei naturalis, welche dem natürlichen Menschen, wie er nach dem Sündenfall beschaffen ist, angeboren wäre. Leider findet sich bei ihm keine Stelle, welche dem sündigen Menschen die angeborene Gotteserkenntnis deutlich abspricht. Zwar klagt er über den völligen Verlust des göttlichen Ebenbildes,[4]) und man kann daraus vielleicht schliessen, dass nach Hafenreffers Meinung auch die zur imago Dei gehörige Gotteserkenntnis völlig verloren gegangen ist; jedoch ist dies nirgends mit so grosser Deutlichkeit gesagt, wie Heerbrand es in der angeführten Stelle thut. Eine notitia Dei naturalis acquisita, welche aus der Natur erschlossen wird, kennt Hafenreffer,[5]) jedoch ohne den terminus „acquisita“ zu gebrauchen. Aller-

[1]) Vgl. p. 142 ff. und 171.
[2]) A. a. O. p. 142, vgl. p. 145.
[3]) Loci theologici, Jena 1601. [4]) p. 108 f. [5]) p. 2 f.

dings nennt er unter den Naturphänomenen, welche das Dasein Gottes beweisen, das einstimmige Zeugnis aller Völker, so dass es an dieser Stelle wieder fraglich erscheint, ob Hafenreffer dem sündhaften Menschen eine angeborene Gotteserkenntnis zuspricht, oder nicht. Ebenso undeutlich sind Hafenreffers Ausführungen über das Gesetz. Von der lex moralis sagt er, sie sei „patefacta primum in hominis creatione, postea repetita et declarata saepius“,[1]) ferner, sie sei „aeternae divinae iustitiae aeterna ratio, in ipsa creatione, hominum mentibus impressa: cujus igniculi, etiam in non renatis emicant“.[2]) Obgleich diese Stellen für die Annahme einer angeborenen Gotteserkenntnis zu sprechen scheinen, sind sie doch nicht entscheidend. Erstens ist zu beachten, dass Hafenreffer den Begriff lex naturae überhaupt nicht erwähnt, was eine so starke Abweichung vom gewöhnlichen Schema ist, dass sie nicht zufällig sein kann. Zweitens bleibt es bei Hafenreffer fraglich, ob er die angeborenen igniculi der lex moralis auch religiöse Erkenntnisse umfassen lässt. Dafür spricht, dass die angeborene lex moralis und der Dekalog identifiziert werden;[3]) da der Dekalog unverkennbar religiöse Vorschriften enthält, scheint Hafenreffer doch eine angeborene Gotteserkenntnis zu kennen. Dies wird aber wieder zweifelhaft, wenn man bedenkt, dass nirgends gesagt wird, ob die igniculi, welche nach dem Falle übrig geblieben sind, den ganzen Dekalog umfassen oder nicht. So lässt sich bei Hafenreffer kein deutliches Bild gewinnen; jedoch scheint es mir wahrscheinlich, dass Hafenreffer die religiösen Begriffe nicht zum angeborenen Inventar der sündigen Seele rechnet; angeboren ist der Seele nach Hafenreffer nur ein gewisser sittlicher Massstab, welcher das alltägliche Handeln regelt.

Leonh. Hutter[4]) geht über Heerbrand und Hafenreffer insofern hinaus, als er im locus de Deo die notitia Dei naturalis vollständig übergeht und die Erkenntnis Gottes aus-

---

[1]) p. 301.
[2]) p. 305, vgl. p. 324.
[3]) p. 306.
[4]) Compendium locorum theologicorum, Wittenberg 1615.

schliesslich aus der Wortoffenbarung schöpft.[1]) Zum Gesetz steht er genau ebenso, wie Hafenreffer. Die lex naturae übergeht er ebenfalls. Er definiert die lex moralis als „doctrina a Deo tradita“, worauf er selbst gegen diese Definition den Einwand erhebt: „Numquid Lex non natura est nota? Cur ergo dicitur, est doctrina a Deo tradita?“ [2]) Diesen Einwand beantwortet er in folgender Weise: „Lex divina est quidem cordibus hominum inscripta, ita ut humana ratio naturaliter intelligat aliquo modo legem: sed velamen positum est super cor humanum, uti Paulus loquitur, hoc est, falsa opinio animos hominum occupavit, quasi externa et civilia opera satisfaciant legi Dei. Itaque nova revelatione opus fuit, quae in deserto facta est, Ministerio Mosaico per promulgationem Decalogi“.[3]) Das ist dieselbe unklare Stellung, die wir schon bei Hafenreffer fanden. Bei Hutter fehlt ebenso, wie bei Hafenreffer, eine klare Aussage darüber, wie viel vom angeborenen Gesetze nach dem Falle übrig geblieben ist; es ist sehr wahrscheinlich, dass nach Hutters Meinung die religiösen Begriffe völlig verloren gegangen sind, weil er ebenso wie Heerbrand und Hafenreffer den völligen Verlust des Ebenbildes Gottes lehrt.[4]) Wir werden also wegen dieser völligen Übereinstimmung Hutters Lehre vom Gesetz ebenso beurteilen müssen, wie wir Hafenreffers Lehre vom Gesetz beurteilt haben.

Dies Urteil, welches nur auf Grund des Kompendiums gefällt wurde, wird durch das grössere Werk von Hutter vollständig bestätigt und als richtig erwiesen. In Hutters Loci wird die notitia naturalis insita nämlich nicht übergangen, sondern ganz so beschrieben, wie wir es nach den obigen Ausführungen erwarten müssen; die notitia naturalis insita umfasst nach der Darstellung der Loci nur das „discrimen honestorum et turpium“, während die Existenz eines numen supremum erst durch die notitia acquisita festgestellt wird.[5])

[1]) p. 10 ff.

[2]) p. 109.

[3]) p. 110, vgl. p. 120.

[4]) p. 61 ff.; vgl. besonders die Stelle: „et simul etiam subsecuta est *ἀδυναμία* impotentia et stupiditas, qua homo ad omnia divina sive spiritualia prorsus est ineptus“ (p. 62 f., vgl. p. 93 f.).

[5]) Loci p. 89: „De Notatione Naturali acturi duas ejus constituimus

Dieser Überblick über die verschiedenen Auffassungen der notitia Dei naturalis insita zeigt jedenfalls soviel deutlich, dass die notitia Dei naturalis insita für die orthodoxen lutherischen Dogmatiker nicht von grundlegender Bedeutung war. Dieser Eindruck wird durch eine weitere Beobachtung noch verstärkt. Die angeborene Naturreligion wird nicht nur durch die notitia Dei naturalis acquisita erweitert, sondern sowohl die notitia Dei insita, als die lex naturae werden in positiver Weise durch die göttliche Offenbarung ergänzt, wiederholt und entbehrlich gemacht. Was zunächst die notitia Dei naturalis insita betrifft, so teilt die göttliche Offenbarung nicht nur dieselbe Gotteserkenntnis, welche dem Menschen angeboren ist, noch einmal autoritativ mit, sondern im Worte Gottes wird eine weit höhere und reichere Erkenntnis Gottes mitgeteilt, so dass die ganze natürliche Gotteserkenntnis durch die Offenbarung überflüssig gemacht ist. Die göttliche Offenbarung bedarf der Ergänzung durch die natürliche Gotteserkenntnis in keiner Weise, sondern sie enthält die Erkenntnisse, welche die natürliche Gotteserkenntnis nur bruchstückweise und korrumpiert besitzt, in vollständiger und irrtumloser Form.[1]) Dieser

species: Unam ἔμφυτον, Ingenitam, quae omnium hominum mentibus est insita, et constat naturalibus illis notionibus, quas Graeci κοινὰς ἐννοίας appellant, et circa discrimen honestorum et turpium versatur. Alteram ἐπίκτητον, acquisitam, quae ex νοημάτων sive demonstrationum principiis colligitur: quando nimirum ex certo ac fixo naturae ordine, ex admiranda hominis, aliarumque creaturarum fabrica, ex perenni et aequabili motu corporum coelestium, ex perennitate fluminum, ex perpetuis conscientiae terroribus, ex conversionibus sive periodis Imperiorum ac regnorum, ex conservatione rerum creatarum omnium, et ex aliis id genus νοήμασι, mens humana colligit, esse Numen aliquod supremum atque aeternum, a quo reliqua omnia tanquam a primo principio unice dependeant.“ Vgl. hierzu p. 381 ff., wo Hutter auch innerhalb der lex naturae zwischen erworbener und angeborener natürlicher Erkenntnis unterscheidet, so dass hier wiederum deutlich zu sehen ist, dass nach Hutter nur ein Teil der lex naturae angeboren ist.

[1]) Vgl. Chemnitz, Loci p. 22^{a} und 22^{b}: „Paulus naturalem hanc universalem et generalem notitiam Dei, quae ex notitiis naturalibus et ex demonstrationibus colligitur, vocat ignorantiam Dei . . . Itaque nemo hac notitia naturali salvatur. Est ergo alia notitia Dei salvans, per quam consequimur vitam aeternam, Revelata scilicet per verbum, in quo Deus

Thatbestand, der in der älteren Dogmatik überall gleichmässig vertreten wird, wird durch das spätere Schema der articuli puri et mixti ein wenig verschoben.[1]) Am deutlichsten wird die Abweichung vom früheren Schema bei Baier. Articuli fidei mixti sind nach ihm solche Artikel, „qui non solum ex revelatione, verum etiam ex lumine naturae constant"; er meint geradezu, dass solche articuli „non tantum credantur, verum etiam sciantur".[2]) Hiermit hat die notitia naturalis eine durchaus selbständige Stellung erhalten und die völlige Unzulänglichkeit der notitia naturalis, welche in der älteren Dogmatik so energisch betont wird, ist an einem wichtigen Punkte aufgegeben. Dennoch ist auch bei Baier das alte Schema keineswegs prinzipiell aufgegeben. Er sagt nämlich unmittelbar nach den zuletzt angeführten Worten: „Vocantur autem articuli fidei: non quatenus evidenter ex principiis luminis naturae sciuntur, sed quatenus creduntur, seu quatenus propter revelationem divinam assensu fidei recipiuntur." Demnach bedarf auch nach Baier die Offenbarung in keiner Weise einer Ergänzung durch die notitia naturalis, und insofern lässt sich auch von Baiers Standpunkt aus behaupten, dass die notitia naturalis für den Christen überflüssig ist. Quenstedt und Hollaz drücken sich noch energischer als Baier zu gunsten der völligen Selbständigkeit der Offenbarung aus;[3])

---

et se, et suam voluntatem patefecit . . . Ad hanc patefactionem Deus suam Ecclesiam alligavit, quae sola Deum novit, invocat et celebrat, sicut se in hoc verbo manifestavit, ut et hoc modo vera et una Dei Ecclesia ab omnium gentium religione discerneretur." Vgl. ferner Joh. Gerhard I p. 97: „Cum ergo post lapsum ex libro naturae perfectam ac salvificam Dei cognitionem haurire non possumus propter nativas mentis nostrae tenebras: ideo Deus libro naturae addidit librum scripturae, qui, ut Augustinus dicit, est planior, ac minus errare nos patiatur;" wesentlich dasselbe steht bei Calov II p. 55 ff., vgl. auch Quenstedt I p. 268.

[1]) Vgl. zu diesem Schema: Quenstedt I p. 242, Baier p. 43, Hollaz p. 45.

[2]) Quenstedt und Hollaz drücken sich viel vorsichtiger aus; ihre Anschauung findet einen kurzen treffenden Ausdruck in Hollazs Definition: „Mixti dicuntur articuli fidei partes doctrinae christianae de illis rebus divinis, quae tum ex lumine naturae quadantenus sciuntur, tum ex supernaturali lumine revelationis divinae creduntur."

[3]) Hollaz: „Dicis: non dantur articuli fidei mixti, quia, quae sunt

wir werden demnach behaupten können, dass das neue Schema der articuli puri et mixti zwar der notitia Dei naturalis eine weit selbständigere Stellung anweist, wie die ältere Dogmatik, dass aber doch die Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit der Offenbarungssphäre intakt bleiben; eine religiöse Offenbarung aber, welche das in religiösen Dingen notwendige und mögliche Wissen lückenlos enthält, macht alle Nebenquellen der religiösen Erkenntnis entbehrlich.

In analoger Weise treten neben die leges naturae und die leges humanae die leges divinae,[1]) in welchen die angeborenen leges naturae von der Offenbarung ergänzt und wiederholt[2]) und eben dadurch entbehrlich gemacht werden. Diese letztere Konsequenz ist übrigens einmal in der lutherischen Dogmatik des 16. Jahrhunderts ausdrücklich ausgesprochen worden; in Melanchthons erster Ausgabe der „Loci" findet sich nämlich

---

luminis naturalis et supernaturalis, nobis miscere haud licet . . . Resp. Distinctio articulorum fidei in puros et mixtos dextre intelligenda est. Nam nullus articulus fidei formaliter consideratus, quatenus est articulus fidei, mixtus est." Quenstedt: „Haec tamen omnia, quae lumine naturae quodammodo innotescunt, non creduntur, quatenus e naturae lumine sed quatenus e divina revelatione habentur."

[1]) C. R. XXI p. 116: „Legum aliae naturales sunt, aliae divinae, aliae humanae;" p. 120: „Divinae leges sunt, quae per scripturas canonicas a deo sancitae sunt. Ordines earum tres fecerunt, sunt enim aliae morales, aliae iudiciales, aliae ceremoniales. Morales sunt, quae decalogo praescripta sunt, in quas referat studiosus omnes leges quae de moribus in tota scriptura proditae sunt. Quoties enim eadem lex in scripturis repetita est?" vgl. C. R. XXI p. 390 ff., 687 f.; Chemnitz II p. 11[b]; Heerbrand p. 142 ff.; Gerhard V 220 f.; Calov VI p. 436 f.; Hollaz p. 996 f.

[2]) Joh. Gerhard V p. 224: „certum est notitias naturales gentibus in prima creatione insitas cum decalogo convenire . . . Decalogus autem est publica illarum notitiarum declaratio;" (vgl. König p. 219 ff.; Calov VI p. 437; Quenstedt IV p. 5, 10; Baier p. 417; Hollaz p. 1002 f.); Heerbrand p. 147: „Cum igitur eadem sit Lex Naturae cum Decalogo, quid opus fuit hunc promulgare? Quia notitiae illae Legis Naturae in creatione hominum mentibus inscriptae, per et propter peccatum originis sunt obscuratae, ideo renovari oportebat lato Decalogo, primum ut scirent homines, Leges Naturae vere esse divinas. Secundo, ut notitia earum illustraretur. Tertio, ut interiorem cordis immundiciem recte agnoscere homines discerent;" (vgl. C. R. XXI p. 392, 404, 608, 716; Joh. Gerhard V p. 230 f.; Quenstedt IV p. 7; Baier p. 732; Hollaz p. 1004).

folgende Stelle: „Vides enim praeter naturalem legem, quae impressa est mentibus humanis, ut opinor, etiam leges latas esse a deo Adamo, ne delibaret poma arboris scientiae boni ac mali. Caino, ne irasceretur fratri suo. et eidem, peccaturum, qui se occideret. In hunc modum legis naturae cognitionem instaurabat praedicatione continua spiritus dei, quae iam obscurabatur excaecatis peccato mentibus humanis, ita ut mihi pene libeat vocare legem naturae non aliquod congenitum iudicium, seu insitum et insculptum natura mentibus hominum, sed leges acceptas a patribus, et quasi per manus traditas subinde posteritati.“ [1]) Diese Stelle beleuchtet in durchaus treffender Weise die prinzipielle Entbehrlichkeit des angeborenen Naturgesetzes und streift an eine völlige Verwerfung desselben. Allerdings ist die Stelle meines Wissens einzig in ihrer Art; das erklärt sich, wenn ich recht sehe, daraus, dass die angeborene Naturreligion eine selbstverständliche philosophische Voraussetzung war, welche unbefangen in das theologische System hinübergenommen wurde. Dies konnte völlig ungehindert geschehen, da die Existenz oder Nichtexistenz der angeborenen Naturreligion für die spezifisch christliche Seite der Dogmatik nur wenig Bedeutung hatte und daher auch nur ein geringes Interesse erregte. Das Hauptinteresse konzentrierte sich auf die positive, historische Offenbarung und ihre Wahrheit; die angeborene Naturreligion ist durch die Offenbarung völlig entbehrlich gemacht, der Christ erhält und begründet seine Religion nicht durch die angeborenen religiösen Begriffe, sondern durch die positive, geschichtliche Offenbarung, welche von aussen an den Menschen herantritt. [2]) An diesem Urteile kann die Thatsache nichts ändern, dass der allgemeinen Naturreligion

[1]) C. R. XXI p. 140.

[2]) Vgl. C. R. XXI p. 604 f.: „. . . doctrina Ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano, per quae immensa bonitate se et suam voluntatem patefecit . . . Etsi autem Philosophia docet dubitandum esse de his, quae non sunt sensu comperta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata . . . tamen doctrinam Ecclesiae a Deo traditam sciamus certam et immotam esse, etiamsi nec sensu deprehenditur, nec nobiscum nata est, ut principia, nec demonstrationibus invenitur, sed caussa certitudinis est revelatio Dei, qui est verax.“

von den meisten Dogmatikern ein gewisser Nutzen zugeschrieben wird. Chemnitz z. B. gibt drei Gründe an, derentwegen Gott den Menschen die notitia naturalis gegeben habe: 1. propter externam disciplinam, quam Deus vult etiam a non renatis praestari, 2. ut omnes quaerant annunciationem revelationis divinae in Ecclesia, 3. ut Deus reddat homines inexcusabiles.[1]) Der Nutzen der Naturreligion, welcher in diesen Gründen beschrieben wird, ist nicht sehr hoch zu werten, denn er ist doch nur auf den natürlichen Menschen beschränkt und kann dort entbehrt werden, wo die göttliche Offenbarung ihre volle Wirksamkeit entfaltet. Diese Erkenntnis ist auch den alten Dogmatikern nicht verborgen gewesen. Joh. Gerhard beschreibt den Nutzen der Naturreligion ungefähr ebenso wie Chemnitz, betont aber dann, dass die notitia naturalis in Wirklichkeit diesen Nutzen nicht gehabt hat und fährt dann fort: „Absit proinde, ut naturalem Dei notitiam gentibus ad salutem fuisse, vel per se sufficere potuisse dicamus".[2]) Allerdings versichern die altlutherischen Dogmatiker unendlich oft, dass der Mensch von Natur eine vollkommene Religion besitzen würde, wenn die menschliche Natur nicht durch die Sünde verderbt wäre.[3]) Allein diese Wertung der angeborenen Naturreligion hat nur geringe Bedeutung, da der empirische, natürliche Mensch gegen-

---

[1]) Loci 21[a] und 21[b]; diese Formel wird von Gerhard reproduziert (III p. 67). Calov verändert diese Formel ein wenig, obgleich er den grösseren Teil ihres Inhalts beibehält; nach ihm gibt es eine utilitas triplex der notitia naturalis: 1. Paedagogica, ad inquirendum verum Deum, qui se manifestavit per Scripturam in Ecclesia (II p. 40); 2. Didactica, ad explicationem et illustrationem Scripturae, si sobrie adhibeatur (II p. 41); 3. Paedeutica, ad dirigendos mores et externam disciplinam in et extra Ecclesiam (II p. 46). Diese Formel wird dann von Quenstedt (I p. 253) und Hollaz (p. 196 f.) reproduziert.

[2]) Loci I p. 95.

[3]) Vgl. z. B. C. R. XXI p. 653 f.: „Nam si natura hominis non esset corrupta peccato, haberet clariorem et firmiorem de Deo notitiam, non dubitaret de voluntate Dei, haberet verum timorem, veram fiduciam, denique praestaret obedientiam integram Legi;" ferner p. 689, 712 ff.; Chemnitz I p. 22[a]; Heerbrand p. 85 ff.; Hafenreffer p. 105 u. 108 f.; Hutter, Compendium p. 60 ff.; Joh. Gerhard I p. 94, III p. 42; Calov II p. 75, IV p. 695 ff.; Quenstedt I p. 6 f., II p. 5 f.; Baier p. 294 ff., 416 f.; Hollaz p. 189 f., 470 ff.

wärtig eben verdorben ist, und da die Naturreligion aus diesem Grunde gegenwärtig von geringem Werte ist.

Die allgemeine Anschauung über die untergeordnete Stellung der gesamten notitia naturalis formuliert Chemnitz knapp und klar in folgende Sätze: . . . . „illa notitia naturalis. . . . . Vere loquendo: aut Nulla, aut Imperfecta, aut Languida est. Nulla: quia de gratuita promissione remissionis peccatorum nihil novit tota Philosophia, illam enim Filius Dei e sinu aeterni Patris prolatam revelavit Ecclesiae . . . . . Imperfecta: quia gentes aliquam tantum particulam Legis noverunt. De interioribus cultibus primae tabulae, nihil certi vel novit vel statuit ratio: tantum de quibusdam externis et civilibus negotiis docent quidam gentium Philosophi. Interea miscent multa *ἄτοπα καὶ παράδοξα*, de quibus nec inter ipsos satis convenit. Languida: quia etiamsi impressum est humanis mentibus, esse Deum, et praecipere obedientiam, iuxta discrimen honestorum et turpium: tamen assensio non tantum languida est, sed horrendis dubitationibus saepe excutitur.“ [1]) Bei den orthodoxen Dogmatikern des 16. und 17. Jahrhunderts hat also die angeborene Naturreligion nur eine nebensächliche Bedeutung. Das Christentum ist durchaus als positive Religion gedacht, welche von aussen an den Menschen herantritt und aus der äusseren Wortverkündigung angeeignet werden muss.

Eine eigentümliche Wendung nimmt die angeborene Naturreligion bei einer Reihe von Zeitgenossen dieser Dogmatiker, welche ich nicht ganz unerwähnt lassen will. Ich meine die eigentümliche Theorie vom „inneren Wort“, welche bei einer Gruppe der Schwärmer im 16. und 17. Jahrhundert sich findet. [2]) Die Theorie vom inneren Wort lässt sich kurz

---

[1]) Loci I p. 20ª und 20ᵇ; vgl. dasselbe Schema bei Gerhard I p. 97 (nur ist bei Gerhard das „nulla“ in „fere nulla“ verwandelt); Calov II p. 47f.; Quenstedt I p. 261.

[2]) Die Hauptvertreter dieser Gruppe sind Franck, Denk, Hetzer, M. Hofmann, Thamer und vor allem der bei den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts rastlos bekämpfte Weigel. Da ich in Anbetracht des mir zu Gebote stehenden Raumes dieser Theorie nur einige Sätze widmen kann, glaube ich von einer selbständigen quellenmässigen Bearbeitung dieser Theorie absehen zu können und verweise auf die kürzlich erschienene

in folgende zwei Sätze formulieren: „Die Güter des Christentums sind der naturhafte Besitz des Menschen; im inneren Wort besitzen wir schon das, was das äussere erst bringen will.“ [1]) Die äussere Wortverkündigung ist demnach nur ein Sollizitationsmittel, welches die innerliche Entfaltung des angeborenen religiösen Besitzes befördert; das Wesen der christlichen Religion besteht darin, dass sich der Mensch seines angeborenen, religiösen Besitzes bewusst wird. Diese Anschauung ist die konsequenteste und einseitigste Durchführung der angeborenen Naturreligion, welche in der Geschichte der Theologie vorgekommen ist. Sie konnte daher hier nicht ganz übergangen werden, obgleich sie gerade in ihrer Einseitigkeit in handgreiflichen Widerspruch zu den Thatsachen des geistigen Lebens tritt. Sie ist daher mit Recht in der modernen Theologie nicht wieder aufgenommen worden, während die Position der späteren lutherischen Orthodoxie noch heute Vertreter findet, von denen ich zum Schluss noch W. Schmidt[2]) und F. A. B. Nitzsch[3]) nenne. Beide vertreten eine angeborene Naturreligion im Sinne einer Anlage, welche sich zum Gottesbewusstsein entwickelt.[4]) Indessen gehe ich auf moderne Anschauungen dieser Art nicht näher ein, da sie prinzipiell nichts bieten, was über die orthodoxe Dogmatik hinausginge und gehe nunmehr zu den Vertretern des zweiten Typus der angeborenen Naturreligion über.

---

eingehende Darstellung dieser Theorie bei Richard Grützmacher, Wort und Geist, Leipzig 1902 p. 175 ff. und 280 ff.

[1]) Grützmacher a. a. O. p. 280.

[2]) A. a. O. I. p. 117 ff.

[3]) A. a. O. p. 89.

[4]) Vgl. F. A. B. Nitzsch p. 89: „Es ist in der Ordnung, wenn man im menschlichen Gemüth einen Widerschein des allerrealsten Wesens, welches Gott ist, voraussetzt, das Vorhandensein des religiösen Triebes auf unmittelbare göttliche Stiftung und Selbstbethätigung zurückführt, das Gefühl der Abhängigkeit von Gott von diesem selbst erregt sein lässt, ja das Gottesbewusstsein der Anlage nach für eine angeborene Idee erklärt.“

---

§ 3. Die moderne Wendung der angeborenen Naturreligion.

Die Vertreter der Anschauung, welche hier zur Darstellung kommen soll, wenden die Bezeichnung „angeborene Naturreligion“ für ihre Anschauung selbst nicht an, ja viele von ihnen würden sogar Protest gegen diese Bezeichnung erheben. Und in der That müssen wir den Ausdruck „angeborene Naturreligion“ in einem anderen Sinne fassen, wie die besprochenen lutherischen Dogmatiker, wenn wir denselben auf den zweiten Typus der angeborenen Naturreligion anwenden wollen. „Angeborene Naturreligion“ heisst hier nicht mehr: ein angeborener einzelner Bestandteil oder Inhalt des menschlichen Geistes, sondern eine Gesamtorganisation des menschlichen Geistes, welche den Geist zwingt, gewisse religiöse Inhalte zu produzieren und gewisse religiöse Funktionen zu vollziehen. Trotzdem meine ich, dass das Prädikat „angeboren“ in beiden Fällen genau in demselben Sinne verwandt wird. Ich meine, dass eine Beschaffenheit des menschlichen Geistes, welche der Mensch von Natur, d. h. vom Augenblick seiner Geburt an, potentiell besitzt, genau mit demselben Rechte und in demselben Sinne angeboren genannt werden kann, in welchem man überhaupt von angeborenen geistigen Inhalten oder Formen redet. Wenn man von einer einzelnen angeborenen Idee redet, und wenn man von einer angeborenen Gesamtorganisation des menschlichen Geistes redet, so meint man in beiden Fällen eine gewisse Grundlage des Geistes, welche der Geist nicht erst selbst schafft, sondern welche ihm von anderswoher gegeben ist; der Unterschied zwischen der angeborenen Naturreligion im Sinne der lutherischen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts und der angeborenen Naturreligion, wie sie hier zur Sprache kommen soll, liegt daher nur in dem Umfange und in der Beschaffenheit des Gebietes, auf welches der Ausdruck „angeboren“ angewandt wird; dagegen hat das Prädikat „angeboren“ in beiden Fällen genau den gleichen Sinn. Allerdings ist zuzugestehen, dass der gewöhnliche Sprachgebrauch gestattet, das Wort angeboren in einem anderen, physischen Sinne zu fassen; doch brauchen wir darauf nicht

näher einzugehen, denn die gegebenen Erklärungen dürften genügen, um vor Missverständnissen in dieser Richtung zu schützen. Wenn wir den Ausdruck „angeborene Naturreligion" in dem angegebenen geistigen Sinne verwenden, so sind wir berechtigt, denselben auf die in Frage stehende Anschauung anzuwenden, welche wir nach ihrem hervorragendsten Vertreter die Hegelsche Anschauung nennen können, obgleich sie auch von solchen Autoren vertreten wird, welche nur wenig von Hegel beeinflusst worden sind.

Die Hegelsche Anschauung besteht, auf den kürzesten Ausdruck gebracht, darin, dass die Religion irgendwie zum Wesen des menschlichen Selbstbewusstseins gehört, welches dem Menschen allmählich durch Selbstbesinnung zum Bewusstsein kommt. Vertreter dieser Anschauung können anerkennen, dass dem Menschen keine positiven religiösen Begriffe angeboren sind, und dass der Mensch erst im Laufe der Geschichte die Religion erwarb. Allein die Anschauung von einer angeborenen Naturreligion ist hier im oben festgestellten Sinne doch vorhanden, denn die Hegelsche Auffassung der Religion behauptet, dass der menschliche Geist in der Religion nichts erwarb, als was er implicite schon von Anbeginn besass; er besann sich allmählich auf sein eigenes Wesen und so entstand die Religion. Diese Grundanschauung ist im einzelnen natürlich starker Variationen fähig; sie kann einerseits mit einem pantheistischen Offenbarungsglauben verknüpft werden, denn wenn der menschliche Geist mit Gottes Geist identisch ist, so kann die Selbstbesinnung des menschlichen Geistes, in welcher er sein eigenes Wesen erkennt, zugleich als Thätigkeit des göttlichen oder absoluten Geistes, d. h. als Offenbarung des absoluten Geistes an den endlichen Geist verstanden werden; anderseits kann die in Rede stehende Anschauung atheistisch gewandt werden und unter Leugnung der Existenz eines absoluten Geistes die Religion als blosse Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes verstanden werden; drittens endlich sind mannigfache Vermittelungsversuche zwischen den beiden extremsten Anschauungen möglich.

Wir gehen auf die Hauptvertreter dieser Grundanschauung etwas näher ein. Der hervorragendste Vertreter ist, wie

schon erwähnt, Hegel.[1]) Die Religion wird nach Hegel nicht von aussen in den Menschen hineingebracht, sondern sie ist etwas, was der menschliche Geist von Natur in sich trägt. Das religiöse Bewusstsein entsteht nicht dadurch, dass im menschlichen Geiste etwas mechanisch Hervorgebrachtes, von aussen Gewirktes gesetzt wird, sondern dadurch, dass dem Geist sein eigener Inhalt und sein eigenes Wesen zum Bewusstsein kommen.[2]) Die Religion ist zunächst Sache des menschlichen, endlichen Geistes, und zwar besteht sie darin, dass der endliche Geist sich seiner Beziehung und seines Verhältnisses zum absoluten Geiste bewusst wird.[3]) Nun sind aber der endliche, menschliche Geist und der absolute Geist nicht wesentlich verschieden, sondern trotz aller Verschiedenheit sind der endliche und der absolute Geist im letzten Grunde identisch.[4]) „Der absolute Geist weiss sich im endlichen Wissen und umgekehrt, der endliche Geist weiss sein Wesen als absoluter Geist.“ [5]) Daher ist die Religion nicht bloss ein Verhalten des menschlichen Geistes zum absoluten Geist, sondern in der Religion verhält sich der absolute Geist zu sich selber. Die Religion ist das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes; die Religion ist das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes.[6])

Die bedeutendsten neueren Vertreter der Hegelschen Anschauung (im oben festgestellten weiteren Sinne des Wortes)

---

[1]) Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2 Bände, enthalten in Hegels Werken, Band XI und XII, Berlin 1832. Auf die Vertreter dieser Anschauung vor Hegel gehe ich nicht näher ein und erwähne nur, dass sich im wesentlichen die gleiche Anschauung bei Fichte in seiner dritten Periode (vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, VI[3], Heidelberg 1900 p. 595 ff.) und bei Schelling in der Periode seiner Identitätsphilosophie (vgl. Fischer VII[2], Heidelberg 1899 p. 616 ff.) findet.

[2]) XI p. 92 f., p. 48.

[3]) XI p. 35 f.

[4]) XI p. 13 f., 58, 94 f., 113, 121.

[5]) XI p. 37.

[6]) XI p. 128 f., vgl. XII p. 151 ff. Dieselbe Definition findet sich auch bei C. Schwarz, Das Wesen der Religion, Halle 1847 p. 19. Schwarz reproduziert fast alle Formeln Hegels; seine Gesamtauffassung unterscheidet sich aber doch in einem wesentlichen Punkte von Hegel; auf diesen Punkt werden wir in § 8 näher eingehen.

sind Eduard von Hartmann, Pfleiderer und der Engländer E. Caird. Hartmanns Anschauung besteht in folgendem: „Alles was die Entwickelung des religiösen Bewusstseins in der Menschheit zu Tage gefördert hat, ist thatsächlich und unbewusster Weise Leistung des autonomen und autosoterischen Immanenzprincips, auch da, wo diese Leistungen irrthümlich auf transcendente göttliche Wesen projectorisch bezogen sind. Die Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins ist nichts als der Process des allmählichen Zusichselberkommens des Geistes in religiöser Hinsicht.“ [1]) Die letzte, abschliessende Phase der Entwickelung des religiösen Bewusstseins oder „die Religion des Geistes“ ist der pantheistische Monismus. Jedoch ist dieser Monismus nicht abstrakter Monismus, denn die Einheit der Gottheit darf nicht so abstrakt gedacht werden, dass sie die „Vielheit der gottmenschlichen Personen“ ausschliesst und den realen Unterschied zwischen Gott und Mensch verwischt. Die „Religion des Geistes“ ist vielmehr konkreter Monismus, d. h. die Gottheit wird in ihr so gedacht, dass sie die reale Vielheit der Personen als ihre eigene innere Mannigfaltigkeit in sich einschliesst. [2]) Gott und Mensch sind nicht zwei Subjekte, sondern ein Subjekt, wenn auch ein Subjekt von verschiedenem Umfange als Gott und als Mensch. Das individuelle Subjekt des Menschen ist nichts anderes, als eine individuelle Einschränkung Gottes. Das Subjekt im Menschen ist das absolute Subjekt selbst, und daher ist die religiöse Geistesbethätigung im Menschen ebenso sehr göttliche wie menschliche Aktion. [3])

Nach Pfleiderer [4]) ist die Gottesidee in dem das menschliche Wesen konstituierenden Vernunfttrieb ursprünglich angelegt und kommt desto reiner und wahrer zum Bewusstsein, je mehr

---

[1]) Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung, Berlin 1882 p. 624 f.

[2]) Das religiöse Bewusstsein etc. p. 625 ff.; Die Religion des Geistes, Berlin 1882 p. 132 ff.

[3]) Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, Berlin 1880 p. 105 f.; Die Religion des Geistes p. 74 ff., 89 ff. (vgl. besonders p. 83); Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft [2], Berlin 1874 p. 117 f.

[4]) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage [3], Berlin 1896.

der Mensch sein vernünftiges Wesen im Denken und Wollen entwickelt und verwirklicht.[1]) Unsere Vernunftanlage äussert sich in bestimmten Trieben, die der geistigen Entwickelung des Menschen zu Grunde liegen und die angeborenen (apriorischen) Grundformen der Vernunftthätigkeit sind. Als erkennende (theoretische) strebt die Vernunft nach harmonischer Ordnung unserer Vorstellungen im Zusammenhang von Grund und Folge, d. h. nach dem Ideal der Wahrheit; als praktische strebt die Vernunft nach harmonischer Ordnung der mannigfachen Begehrungen im richtigen Verhältnis der Einzelzwecke zu einander und zu einem höchsten Endzweck, d. h. nach dem Ideal des Guten.[2]) Es ist aber der Vernunft nicht möglich, bei der Zweiheit der Ideale des Erkennens und des Wollens, des Welt- und Selbstbewusstseins stehen zu bleiben; „notwendig muss sie über beide hinausgehen zu einer höchsten Synthesis, zu der Idee Gottes; erst in dieser gelangt der Grundtrieb der Vernunft, die nach Einheit schlechthin strebt, zum vollen Abschluss. Im Gottesbewusstsein kommt also dieser Grundtrieb der Vernunft eben als solcher in seiner centralen Einheit, zum Ausdruck; es ist zwar derselbe Trieb, der auch im Erkennen des Wahren und Wollen des Guten sich bethätigt, aber hier differenzirt nach verschiedenen Seiten; in seiner centralen Einheit dagegen kommt er nur zur Erscheinung als der auf die absolute Einheit des Welt- und Selbstbewusstseins, auf das Gottesbewusstsein gerichtete religiöse Trieb. Das Gottesbewusstsein ist also dem Menschen ebenso wesentlich und ursprünglich eigen, wie das Welt- und Selbstbewusstsein, die in ihm ihre vorauszusetzende Einheit haben. Aber eben weil es die Einheit dieses Gegensatzes ist, kann das Gottesbewusstsein immer nur in der Beziehung auf das Welt- und Selbstbewusstsein und unter der durch diese beiden bestimmten Form auftreten. Implicite ist es mitgesetzt in allem Erkennen, das auf Wahrheit, in allem Wollen, das auf Gutes strebt. .... Die Religion ist also von Anfang an der geistige Mittelpunkt des menschlichen Lebens, der Quell der Ideen und

---

[1]) p. 336.
[2]) p. 336 f.

Ideale, die Gemeinschaft bilden und erhalten."[1]) Alle diese Bewusstseinszustände haben aber nicht bloss subjektive Wirklichkeit. Jedes der beiden Ideale für sich und vollends ihre Synthese im höchsten Ideal weist über die bloss subjektive Bewusstseinssphäre hinaus auf eine objektive (transsubjektive) Realität. Die Wahrheit, sofern sie nicht bloss in der subjektiven Harmonie unseres Bewusstseins, sondern auch in der Harmonie unseres Wissens mit dem objektiven Sein besteht, setzt als Möglichkeitsgrund eine absolute Wahrheit oder Einheit von Denken und Sein voraus, die über dem Gegensatz von Ich und Welt liegen und die Möglichkeit der Einigung beider im Erkennen begründen muss.[2]) Ebenso ist die den höchsten Endzweck setzende praktische Vernunft nicht bloss das verbindende Prinzip über allem Wollen der Menschen, sondern auch über dem Menschen und der Natur, d. h. sie ist die der Welt überhaupt vorauszusetzende absolute Vernunft Gottes.[3]) „Der praktische Vernunfttrieb, der auf das Gute oder die Harmonie des Wollens gerichtet ist, wie der theoretische Vernunfttrieb, der die Wahrheit oder die Harmonie des Wissens anstrebt, sie sind beide mit einander nichts anderes als die innermenschliche Offenbarung der göttlichen Vernunft, die dem Gegensatz von Ich und Welt als zu Grunde liegende Einheit und als Princip ihrer Einigung im Erkennen und Handeln vorauszusetzen ist."[4])

Einen sehr ähnlichen Standpunkt wie Pfleiderer vertritt Edw. Caird.[5]) Nach Caird ist die Religion die höchste Form des menschlichen Selbstbewusstseins und Weltbewusstseins.[6]) In der Religion offenbart sich ein Prinzip, welches

---

[1]) p. 341.

[2]) Vgl. p. 338: „Dass alle unsere Wahrheitserkenntniss ein Theilhaben an der ansichseienden, unserem Erkennen vorausgesetzten und dieses ermöglichenden Wahrheit oder an dem göttlichen Denken sei, ist ein sehr alter Gedanke, der allem modernen Subjectivismus gegenüber in seinem Recht bleiben wird."

[3]) p. 337—339.

[4]) p. 339.

[5]) The Evolution of Religion (Gifford Lectures delivered 1890—91 and 1891—92), Glasgow 1893, 2 vol.

[6]) I p. 30.

im engsten Zusammenhang mit der menschlichen Natur steht.[1]) Unser ganzes bewusstes Leben ist nämlich von drei Ideen bestimmt, welche aufs engste mit einander verbunden sind. Diese drei Ideen sind: 1. die Idee eines Objekts oder Nichtichs, 2. die Idee eines Subjekts oder Ichs und 3. die Idee einer Einheit von Ich und Nichtich, d. h. mit anderen Worten die Gottesidee.[2]) Diese drei Ideen müssen mehr oder weniger klar in jedem vernünftigen Selbstbewusstsein enthalten sein, daher ist jedes vernünftige Wesen des Gottesbewusstseins fähig.[3]) „Dem Menschen stehen, vermöge der Beschaffenheit seines Geistes drei Wege zum Denken offen: er kann hinausblicken auf die ihn umgebende Welt, er kann hineinblicken in das Ich, das in ihm ist, und er kann hinaufblicken zu dem Gott über ihm, zu dem Wesen, welches die äussere und die innere Welt vereinigt und sich selbst in beiden offenbart." [4]) „Ich, Nichtich, Gott — diese drei Ideen — begrenzen die Sphäre, in welcher die Bewegung unseres Denkens eingeschlossen ist; und alles was wir durch die äusserste Anstrengung unseres Denkens erreichen können, ist, dass wir uns ein klein wenig klarer vergegenwärtigen, was wir unter Ich, Nichtich und Gott verstehen." [5])

Zum Teil vertreten Siebeck, Biedermann und Sabatier die hier besprochene Anschauung. Nach H. Siebeck[6]) erhebt sich im Wesen des Geistes selbst dem natürlichen Zusammenhange der Welt gegenüber „eine über diesen hinausliegende Eigenwelt, und wenn er für diese selbst sich auf einen tieferen Grund zu besinnen, d. h. wenn er für diese seine zunächst individuelle Eigenwelt den Zusammenhang mit einem sie umfassenden und begründenden Sein zu gewinnen sucht, so kann er dieses Letztere nicht in der Welt, von der

[1]) I p. 46 und 63.

[2]) I p. 67.

[3]) I p. 68 ff.; vgl. p. 71, wo es vom ungebildeten Naturmenschen heisst: „these three elements are present, if not to, yet in his consciousness, stimulating it to development, and therefore to the differentiation, and integration of the confused unity of sense."

[4]) I p. 77 (in freier Übersetzung).

[5]) I p. 165.

[6]) Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg und Leipzig 1893.

er sich von Aussen umgeben vorfindet, erblicken, sondern vermag seinen Begriff nur als die Idee einer höheren Welt zu setzen, in welcher die Wurzeln seiner von dem natürlichen Wesen unterschiedenen Eigenart liegen müssen".[1]) In dieser Vorstellung einer transcendenten oder überweltlichen Wirklichkeit sieht Siebeck das spezifische Wesen der Religion.[2]) Sabatier[3]) behauptet, dass eine geistige Nötigung des menschlichen Wesens zur Religion treibt. Die Religion ist kein Sprung ins Leere, sondern sie stützt sich auf das dem individuellen Bewusstsein innewohnende Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit.[4]) Das Ich und das Universum haben in dem geistigen Allwesen einen gemeinsamen Grund und einen gemeinsamen Zweck. Der Lauf des Geisteslebens eröffnet sich mit einem Konflikt zwischen Selbstbewusstsein und Welterfahrung; Selbstbewusstsein und Welterfahrung finden aber ihre höhere Einheit in dem Gefühle ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von Gott.[5]) Ebenso meint Biedermann,[6]) dass die Religion zum Wesen des menschlichen Geistes gehört. Bei den drei letztgenannten Autoren finden sich aber noch anderweitig orientierte Anschauungen, auf welche ich aber in diesem Zusammenhange nicht eingehe.

In diese Reihe gehört in gewissem Sinne auch Schleiermacher. Das zeigt seine Beschreibung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welches nach ihm das Wesen und die Grundlage aller Religion bildet, aufs deutlichste. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist nach Schleiermacher das Bewusstsein, dass auch unsere gesamte Selbstthätigkeit, auf Grund deren wir Freiheitsgefühl empfinden, nicht von uns selbstthätig gesetzt worden ist, sondern dass sie uns von anderswoher geworden ist.[7]) Das Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins bezeichnen wir durch den

---

1) p. 21, vgl. p. 169 ff.

2) p. 15 ff.

3) Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage; deutsch von Baur, Freiburg 1898.

4) p. 15, 19.

5) p. 16 f.

6) A. a. O. I p. 198.

7) Glaubenslehre § 4 [3].

Ausdruck Gott. Deshalb geht diesem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl auch kein Wissen von Gott voran, sondern vielmehr ist die Vorstellung „Gott“ nichts weiter als „das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls“. Demnach ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein nicht weiter ableitbares Urdatum des menschlichen Bewusstseins, indem uns Gott im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise gegeben ist. Mit der thatsächlich bestehenden schlechthinigen Abhängigkeit von Gott ist auch das zum Gottesbewusstsein werdende, unmittelbare Selbstbewusstsein dieser Abhängigkeit gegeben.[1])

Die atheistische Wendung dieser Anschauung vertritt L. Feuerbach. Nach ihm ist die Religion identisch mit dem Selbstbewusstsein des Menschen; das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.[2]) Die Theologie ist daher nichts anderes als Anthropologie, d. h. der Gott des Menschen ist nichts anderes, als das vergötterte Wesen des Menschen.[3]) Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen subjektiven Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts anderes, als das Wesen des Menschen, befreit von den Schranken des individuellen Menschen und verobjektiviert, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, vom Menschen unterschiedenes, selbständiges Wesen.[4]) „Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit — aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, aparten, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen — darin liegt die Unwahrheit, darin die Schranke, darin das böse Wesen der Religion.“ [5])

---

[1]) Glaubenslehre § 4 [4], vgl. auch Glaubenslehre § 33, wo sich Schleiermacher sogar auf folgenden Satz Melanchthons bezieht: „Esse Deum et praecipere obedientiam juxta discrimen honestorum et turpium impressum humanis mentibus.“

[2]) Das Wesen des Christentums, Leipzig 1841 p. 2 f., 18.

[3]) Vorlesungen über das Wesen der Religion, Werke Band VIII, Leipzig 1851 p. 21; Das Wesen des Christentums p. 11 f., 369 ff.

[4]) Das Wesen des Christentums p. 20, 37, 266.

[5]) Das Wesen des Christentums p. 248.

§ 4. Kritik des Begriffes der angeborenen Naturreligion.

Die lange Reihe von bedeutenden Vertretern beider Typen der angeborenen Naturreligion, welche in den beiden letzten Paragraphen zur Darstellung kam, hat uns darüber belehrt, in welchem Sinne der Begriff „angeborene Naturreligion" verstanden worden ist und verstanden werden kann. Es erhebt sich jetzt die Aufgabe, den Begriff der angeborenen Naturreligion kritisch zu betrachten und ihn auf seine Haltbarkeit zu prüfen. Wir betrachten zuerst die Gründe, welche gewöhnlich für die angeborene Naturreligion angeführt werden und prüfen, ob diese Gründe wirklich die Existenz einer angeborenen Naturreligion beweisen. Man beruft sich für die angeborene Naturreligion auf zwei Thatsachen, nämlich erstens auf die Thatsache, dass alle Menschen eine Religion haben, und zweitens auf die Thatsache, dass alle Menschen ein Gewissen haben. Demnach ergibt sich zunächst für uns die Aufgabe, diese beiden Thatsachen näher zu betrachten und zu prüfen, ob sie wirklich im Sinne einer angeborenen Naturreligion gedeutet werden müssen.

Was erstens die Thatsache betrifft, dass man bisher noch keine Menschen gefunden hat, die völlig religionslos wären, so führt man gegen dieselbe die zahlreichen Menschen ins Feld, welche behaupten, dass ihnen Religion, Moral und ähnliche kindliche Dinge total fremd und unverständlich seien, die sich nach ihrer eigenen Angabe bereits jenseits der Religion und „jenseits von Gut und Böse" befinden. Indessen bietet die Existenz solcher Menschen keine genügende Veranlassung, an der behaupteten Thatsache zu zweifeln, denn einerseits haben doch alle diese Menschen im Laufe ihres Lebens irgend welche religiöse und moralische Anwandlungen erlebt, auch wenn dieselben nicht von nachhaltiger Wirkung gewesen sind, und anderseits kann vielleicht das so viel gebrauchte Wort „Décadence" auf diese Art von Menschen mit Recht angewandt werden. Man hat nicht ganz ohne Grund behauptet, dass diese Menschen einen Teil der Menschennatur eingebüsst

haben, wobei es natürlich der Gegenpartei unbenommen bleibt, diesen Verlust als Fortschritt zu bezeichnen. Wir werden demnach im grossen und ganzen anerkennen können, dass es thatsächlich keine religionslosen Menschen gibt, und dass die Religion ein Universalphänomen der Menschheit ist.[1]) Allein auch wenn man diese Thatsache zugibt, so ist damit noch nicht bewiesen, dass es eine angeborene Naturreligion oder eine angeborene Naturanlage zur Religion gibt. Das Phänomen, dass alle Menschen Religion haben, ist auch dann erklärlich, wenn sich die Religion als ein positiver Besitz von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt hat, nachdem einmalig die Religion durch Offenbarung oder sonst irgendwie in die Welt getreten war. Und in der That behaupten alle Mythologien, dass solche Offenbarungen stattgefunden haben, indem in einem goldenen Zeitalter die Götter noch direkt mit den Menschen verkehrten und sie belehrten. Die Thatsache, dass alle Menschen eine Religion besitzen, würde also sowohl zu der Theorie, dass es eine angeborene Naturreligion gibt, als zu der Theorie, dass alle Religion etwas Positives, Erworbenes ist, gleich gut passen. Wenn man nun für die erstere Theorie noch anführt, dass nicht nur alle Menschen überhaupt Religion haben, sondern dass sich in allen Religionen eine ganze Reihe von Zügen regelmässig wiederholt, so ist dieses Argument auch nicht ausschlaggebend. Wenn die gesamte Menschheit von einer Familie, bezw. von einem Volke abstammt, so ist diese Übereinstimmung auch nach der anderen Theorie selbstverständlich, vorausgesetzt, dass diese Urfamilie bereits im Besitze einer Religion war; diese Urreligion würde dann der Grund für die mannigfachen Übereinstimmungen sein; wenn aber die einzelnen Völker autochthon entstanden sind, wie moderne anthropologische Theorien annehmen, so erklären sich die Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Religionen ebenfalls durchaus zwanglos, entweder aus der überall gleichen Beschaffenheit der sich offenbarenden Gottesmacht, oder, wenn man eine solche nicht annehmen will, aus

---

[1]) Vgl. die eingehende Begründung dieser Behauptung bei Wilh. Schmidt, a. a. O. I p. 117 ff.

den auf dem ganzen Erdball wesentlich gleichen Bedingungen, unter denen die einzelnen Religionen entstanden sind.

Der zweite Grund, der für eine angeborene Naturreligion angeführt wird, ist, wie oben erwähnt wurde, das Gewissen. Allein obgleich es ganz zweifellos ist, dass das Gewissen sich mit religiösen Anschauungen verbinden und mit religiösen Massstäben operieren kann, so ist es doch durchaus fraglich, ob dem Gewissen an sich schon irgend welche religiöse Bedeutung zukommt. Schenkel hat geradezu das Gewissen als „das religiöse Organ des menschlichen Geistes“ bezeichnet und hat die Meinung ausgesprochen, dass das Selbstbewusstsein im Gewissen auf ursprüngliche Weise immer zugleich mit dem Gottesbewusstsein gesetzt sei. Er behauptet, der Mensch habe Gott ursprünglich im Gewissen, und nur das Gewissen sei der Ort im menschlichen Geiste, wo der Mensch den absoluten Geist in sich selbst findet.[1]) Zwar, in der späteren Litteratur findet sich dieser extreme Standpunkt nicht wieder, wohl aber ist wiederholt die Verbindung von Gewissen und Gottesbewusstsein behauptet worden.[2]) Der entscheidende Grund gegen alle Auffassungen dieser Art ist die Thatsache, dass es „Gewissenerscheinungen ohne die psychologischen Merkmale des religiösen Bewusstseins giebt“.[3]) Zweifellos wird jeder Mensch aus seiner Erfahrung über Fälle berichten können, in welchen das Gewissen richtete und urteilte, ohne dass dabei der Gedanke an Gott oder das religiöse Gefühl irgendwie mitwirkten. Die durchschlagende Beweiskraft

---

[1]) Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, Wiesbaden 1858 I p. 135 ff.; vgl. auch: Die Grundlehren des Glaubens, Leipzig 1877 p. 38 ff.

[2]) Z. B. von Schmidt, J. Chr. v. Hofmann, Wuttke; vgl. Näheres über diese Autoren bei Th. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens, Leipzig 1894 p. 189 f.

[3]) Elsenhans, a. a. O. p. 191; vgl. Wobbermin, Theologie und Metaphysik, Berlin 1901 p. 249 f.: „Die Analyse der psychischen Thatsache des Gewissens führt nicht auf ein Bewusstsein Gottes oder göttlicher Beeinflussung. Ob es für den einzelnen Anlass oder Stütze seines Gottesglaubens, und andrerseits, ob es der Reflexion Erkenntnisgrund für die Wahrheit der religiösen Lebensanschauung werden kann, das sind Fragen für sich.“

dieser Thatsache kann man nicht mit der Behauptung entkräften, dass dies anormale Zustände seien, und dass die normale Funktion des Gewissens stets mit dem Gottesbewusstsein verknüpft sei. Diese Behauptung ist vielleicht an sich richtig, aber wenn wir nach der Quelle fragen, aus der sie geschöpft ist, so kann diese Quelle jedenfalls nicht die Beobachtung der Gewissensfunktion sein, denn diese muss eine ganze Reihe von Fällen ergeben, in welchen die Gewissensfunktion nicht mit dem Gottesbewusstsein verknüpft ist. Folglich ist diese Behauptung, wenn sie richtig ist, aus anderen Gründen erschlossen; dann sollte man aber zur Begründung einer angeborenen Naturreligion oder einer angeborenen religiösen Anlage diese Gründe anführen und nicht das Gewissen, denn das Gewissen als empirisch gegebenes Phänomen beweist keine notwendige Verbindung der Gewissensfunktion mit dem religiösen Bewusstsein.

Es ist ferner darauf aufmerksam zu machen, dass das Gewissen jedenfalls nicht in einer Summe von angeborenen sittlichen und religiösen Vorstellungen besteht. Eine nähere Betrachtung der Inhalte, mit welchen das Gewissen thatsächlich bei den verschiedenen Völkern operiert, zeigt eine ganz erstaunliche Verschiedenartigkeit derselben. Zwar macht Elsenhans mit Recht darauf aufmerksam, wie unzuverlässig das Material ist, welches uns als Beweismittel hierfür zu Gebote steht. Allein auch er gibt zu, dass „sich auch bei dem gegenwärtigen Stande der Ethnologie hinreichend bezeugte Beispiele genug dafür finden, dass es Völker giebt, bei welchen den unsrigen widersprechende sittliche Anschauungen vom Gewissen gebilligt werden. Dass z. B. das Töten der Alten und Schwachen, der Diebstahl, die Blutrache, das Menschenfressen, die Grausamkeit, die Sklaverei ohne das Bewusstsein ihrer sittlichen Verwerflichkeit bei manchen Völkern sich findet, lässt sich nicht bestreiten.“ [1]) Diese Thatsache macht die Annahme eines angeborenen, vor aller Erfahrung unbewusst vorhandenen, bei allen Menschen wesentlich gleichen

[1]) A. a. O. p. 269; vgl. weitere Beispiele bei R. Seeberg, Gewissen und Gewissensbildung, Erlangen 1896 p. 6 f., 22 f.

sittlichen Massstabes jedenfalls unmöglich,[1]) und damit fällt auch die Beweiskraft des Gewissens für eine angeborene Naturreligion, ja auch für ein angeborenes Naturgesetz völlig hin. Auf Grund der bisher konstatierten Thatsachen lässt sich das Gewissen noch immer sehr verschieden deuten. Man kann das Gewissen als Produkt zufälliger geschichtlicher Entwickelung darstellen,[2]) oder zwischen Form und Inhalt des Gewissens unterscheiden und die Form des Gewissens angeboren sein lassen, während der Inhalt der zufälligen geschichtlichen Entwickelung überlassen bleibt;[3]) oder man kann endlich — und das scheint mir die wahrscheinlichste Annahme zu sein — das Gewissen auf eine ursprüngliche Anlage zurückführen, welche zwar nur durch von aussen kommende Reize entwickelt wird, aber dennoch der Variabilität der sich historisch entwickelnden Gewissensinhalte gewisse Grenzen setzt und die Entwickelung des Gewissens in eine bestimmte Richtung leitet.[4]) Allein die Stellungnahme zu diesen verschiedenen Standpunkten würde uns hier zu weit führen; uns muss es genügen gezeigt zu haben, dass das Gewissen jedenfalls kein Zeuge für eine ursprüngliche, religiöse Anlage des Menschen ist.

Hiermit haben wir uns von der Unzulänglichkeit der positiven Gründe für eine angeborene Naturreligion überzeugt. Weitere Gründe für eine angeborene Naturreligion, die irgendwie beachtenswert wären, habe ich nicht finden können. Joh. Gerhard führt fünf Gründe für die angeborene Naturreligion an. „1. Universalis et perpetuus omnium populorum consen-

---

[1]) Vgl. Rauwenhoff, Religionsphilosophie, übersetzt von Hanne, Braunschweig 1889 p. 180: „Elternmord, Kindermord, Unzucht, Lüge, Diebstahl, Rache, Verrat, es ist alles aus der Idee der Pflicht heraus getan worden. Wenn man behauptet, dass das Sittengesetz in der Natur des Menschen begründet sei, in dem Sinne, dass doch immer gewisse Dinge für gut und gewisse andere für böse gegolten hätten, so steht man wehrlos der Kritik gegenüber."

[2]) So z. B. Paul Rée, Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885.

[3]) So z. B. nach der Angabe von Elsenhans Kittel, Sittliche Fragen, Stuttgart 1885 S. 118 ff.

[4]) So z. B. Elsenhans (vgl. besonders p. 272 f.) und R. Seeberg (a. a. O. p. 14, 16 f., 23 ff.).

sus. Nulla enim gens tam effera ac barbara, quae non cognoscat esse Deum, inquit Cicero ... 2. Salutaria morum praecepta et constitutiones apud gentiles, quae ex lumine naturae profluxerunt. Eae enim manifeste ostendunt honestorum ac turpium discrimen omnibus naturaliter impressum.... 3. Timor supremi numinis naturaliter ex corde hominum prorumpens.... 4. Naturalis peccati agnitio.... 5. Imaginis divinae rudera in homine sunt conservata." [1]) Allein es ist deutlich, dass sich die ersten vier Gründe in die zwei von uns besprochenen Gründe vereinigen lassen; der erste und der dritte Grund führen nicht zwei verschiedene Thatsachen an, sondern beleuchten die Thatsache, dass alle Menschen Religion haben, von verschiedenen Seiten. Ebenso können sich der zweite und der vierte Grund nur auf die eine Thatsache des Gewissens stützen. Der fünfte Grund ist aber für uns völlig unbrauchbar; einerseits ist die Lehre der alten Dogmatiker vom Urstande in der modernen Dogmatik zu einem viel bestrittenen Problem geworden, das seinerseits erst des Beweises bedarf und daher nicht als gegebener Stützpunkt verwertet werden kann; anderseits muss man sagen, dass auch, wenn man einen vollkommenen Urstand des erstgeschaffenen Menschen annimmt, in keiner Weise feststeht, wie viel von dieser Vollkommenheit durch die natürliche Propagation vererbt werden kann. Über Umfang und Inhalt der erblich angeborenen Religion wird man auch bei Annahme eines idealen Urstandes immer nur durch eine Betrachtung des empirischen, sündigen Menschen Aufklärung erhalten, weswegen die historische Wirklichkeit oder Unwirklichkeit eines idealen Urstandes für unsere Frage gleichgültig ist. Ebenso bietet auch der Schriftbeweis der orthodoxen lutherischen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts keine neuen Gründe für die Annahme einer angeborenen Naturreligion. Dieser Schriftbeweis würde ein wichtiges

[1]) Loci III p. 57; Calov zählt acht Gründe auf, welche er aber bloss durch eine weitere Zerlegung der von Gerhard angeführten Gründe erlangt (II p. 73 ff.). Neu ist bei ihm nur ein neunter Grund, welchen er durch Aufzählung von Selbstwidersprüchen seiner damaligen Gegner gewinnt, was uns hier natürlich nicht weiter interessiert.

Argument für die angeborene Naturreligion nur dann liefern, wenn er nachweisen würde, dass die angeborene Naturreligion in der Schrift so eng mit der Grundanschauung vom Heil in Christo verbunden ist, dass die Verwerfung der angeborenen Naturreligion die biblische Auffassung vom Heil verändern würde: in diesem Falle wäre thatsächlich die angeborene Naturreligion für jeden, welcher sich zur Heilsverkündigung der Schrift bekennt, als einzig mögliche Auffassung nachgewiesen. Allein der Schriftbeweis der orthodoxen lutherischen Dogmatiker genügt dieser Forderung keineswegs. Als Schriftbeweis werden die beiden Stellen Röm. 1, 19 u. 2, 14f. angeführt.[1]) Selbst wenn wir voraussetzen, dass die orthodoxen Dogmatiker diese beiden Stellen richtig erklären, so ist doch soviel klar, dass in beiden Stellen die Lehre von der angeborenen Naturreligion nicht als Fundamentalsatz christlichen Glaubens, sondern nur beiläufig zur Sprache kommt, weswegen die Stellen in keinem Falle als Schriftbeweis ausreichen. Ausserdem aber ist die Erklärung der orthodoxen Dogmatiker durchaus anfechtbar. Calov erklärt Röm. 1, 19 in folgender Weise: „*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* ... omnibus dicitur inesse per naturam, etiam iis, qui acquisita notitia instructi non sunt.“ [2]) Von der „acquisita notitia“ steht in der Stelle gar nichts, so dass der zweite Teil von Calovs Erklärung eine reine Eintragung ist; aber auch das „inesse per naturam“ ist keine korrekte Erklärung des „*ἐν αὐτοῖς.*“ *Ἐν αὐτοῖς* ist zu erklären: „in ihrem Bewusstsein“ (bezw. „*ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*“)[3]) und sagt nur, dass die in Frage kommende Gotteserkenntnis bezw. Gottesoffenbarung ein innerlicher Besitz des Menschen ist; ob dieser Besitz dem Menschen von Natur durch die Geburt eignet, oder ob er durch historische Offenbarung und innere Aneignung zum inneren Besitz des Menschen

---

[1]) Vgl. Calov II p. 27f.; gelegentlich werden zwar bei den orthodoxen Dogmatikern noch weitere Stellen angeführt, jedoch bilden durchweg Röm. 1, 19 und 2, 14f. das Zentrum und Hauptstück des Beweises, mit welchem der ganze Beweis steht und fällt.

[2]) A. a. O. p. 27.

[3]) So die meisten neueren Ausleger, vgl. z. B. Meyer, Weiss und Lipsius.

geworden ist, ist in unserer Stelle nicht gesagt; doch scheinen mir die Worte: „ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν“ eher auf letzteres hinzudeuten. — In Röm. 2, 14 f. handelt es sich nur um ein natürliches sittliches Bewusstsein, nicht aber um eine Naturreligion. Weder in v. 14 f., noch auch im ganzen Zusammenhange der Stelle ist irgend eine religiöse Funktion erwähnt; es wird nur behauptet, dass die Heiden gelegentlich gute Werke thun, ohne doch das alttestamentliche Gesetz zu kennen. Paulus setzt in unserer Stelle „den Fall als nicht gerade unerhört oder gar unmöglich, dass ohne positive Gesetzesoffenbarung Heiden doch von Natur thatsächlich vieles befolgen, was im Gesetze ausdrücklich geboten ist . . ., gewisse Forderungen des Gesetzes kraft angeborenen sittlichen Triebes erfüllen.“ [1]) Mit keinem Wort sagt er aber in unserer Stelle, dass dieselbe Naturanlage die Heiden befähigt, irgend welche normale religiöse Funktionen zu vollziehen. Demnach kann unsere Stelle keinenfalls als Beweisstelle für eine angeborene Naturreligion gelten, sondern allenfalls nur als Beweisstelle für ein angeborenes Naturgesetz.

Wir haben uns davon überzeugt, dass die hergebrachten Gründe für eine angeborene Naturreligion nicht stichhaltig sind. Damit ist aber noch keine entscheidende Instanz für oder wider die angeborene Naturreligion gewonnen. Um eine solche zu gewinnen, vergegenwärtigen wir uns zunächst durch eine psychologische Untersuchung, in welchem

[1]) Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, Freiburg und Leipzig 1897, II p. 24 (vgl. die wesentlich gleiche Erklärung bei Meyer und Weiss). Übrigens erscheint es mir zweifelhaft, ob es sich in unserer Stelle wirklich um ein angeborenes Naturgesetz im strengen Sinne des Wortes handelt; der Ausdruck φύσει umfasst jedenfalls nicht nur die angeborene Naturanlage, sondern auch die natürliche Entwicklung dieser Anlage (vgl. Weiss: „φύσει bezeichnet die nativa indoles, d. i. die ursprüngliche, mit dem Dasein gesetzte und durch Naturanlage und deren natürliche Entwickelung gestaltete Verfassung“). Dann fragt es sich aber durchaus, ob Paulus in unserer Stelle den Ton darauf legen will, dass das Sittengesetz angeboren ist; dem Zusammenhange nach kommt es ihm offenbar nur darauf an zu zeigen, dass der Mensch gelegentlich vermöge seiner natürlichen Verfassung, ohne positive Gesetzesoffenbarung das Gute thun kann, ohne dass er über die Frage nach der Entstehung dieser natürlichen Verfassung reflektiert.

Verhältnis überhaupt die angeborenen und erworbenen Elemente des menschlichen Geistes zu einander stehen. Eine psychologische Untersuchung dieser Art kann möglicherweise ein entscheidendes Argument für oder wider die angeborene Naturreligion ergeben.

Wir können im menschlichen Geiste in allen seinen Bethätigungen zweierlei unterscheiden: erstens die Formen, in welchen, und zweitens die Inhalte, an welchen er sich bethätigt. Wenn wir, diesen Unterschied im Auge behaltend, das Geistesleben der Menschen betrachten, so fällt sofort ein wichtiger Unterschied zwischen beiden Sphären auf: die Formen, in welchen sich der menschliche Geist bethätigt, sind bei allen Menschen vollständig gleich; jeder Mensch denkt, fühlt und will; ein menschliches Geistesleben, welches sich nicht in der Form von Gedanken, Gefühlen und Strebungen vollzieht, ist überhaupt nicht möglich. Aber nicht nur diese allgemeinsten Formen der menschlichen Geistesthätigkeit sind überall gleich, sondern die Gleichheit erstreckt sich noch weiter. Jeder Mensch denkt in bestimmten, überall gleichen logischen Formen, jeder Mensch fühlt Lust und Unlust, jeder Mensch stellt sich allmählich einen Massstab zusammen, nach welchem er die Bethätigungen seines Willens reguliert. Alle diese Funktionen des menschlichen Geistes sind ihrer formalen Organisation nach wesentlich gleich, ja wir können sogar behaupten, dass ein Geistesleben, in welchem eine der seelischen Grundfunktionen formal anders organisiert ist, kein menschliches Geistesleben mehr ist, sondern, je nach der veränderten Organisation, entweder ein untermenschliches, tierisches Geistesleben, oder ein übermenschliches, höheres Geistesleben. Unter den Menschen, welche bisher in der Weltgeschichte vorkamen und der Beobachtung zugänglich waren, ist aber nirgends eine solche Abweichung von der formalen Organisation beobachtet worden; die formale Organisation des menschlichen Geisteslebens erweist sich bei allen Menschen als vollständig identisch; ein Unterschied besteht nur in der grösseren Schwerfälligkeit oder Leichtigkeit, mit welcher der Geist in den gegebenen Formen funktioniert, die Formen selbst sind überall gleich.

Ganz anders verhält sich die Sache, wenn wir unsere Aufmerksamkeit der anderen Sphäre, den Inhalten des menschlichen Geisteslebens zuwenden. Hier herrscht die bunteste Mannigfaltigkeit. Alle Menschen denken, und alle Menschen denken in den gleichen Denkformen; aber welch eine unübersehbare Verschiedenheit besteht in den Inhalten ihres Denkens! Der Stand, das Alter, die Nationalität, kurz alle Verschiedenheiten der äusseren Position des Menschen bedeuten ebenso viele Verschiedenheiten in den Inhalten, mit welchen sich das menschliche Denken beschäftigt, oder doch wenigstens vorwiegend beschäftigt. Dieselbe Verschiedenheit lässt sich auch auf den anderen Zweigen des Geisteslebens unschwer feststellen. Jeder Mensch empfindet in gleicher Weise Lust und Unlust; aber wie mannigfaltig und verschiedenartig sind die einzelnen Lust- und Unlustgefühle! Indessen sind die Unterschiede in der Gefühlssphäre — ganz ebenso wie beim Denken — nur material und nicht formal. Sie beruhen auf der Verschiedenheit der Reize, welche die Gefühle auslösen, und bestehen in einer verschieden feinen Differenzierung der einzelnen Gefühle, während die allgemeine formale Organisation des Gefühlslebens sich stets gleich bleibt. Genau dasselbe lässt sich auch für den Willen behaupten. Jeder Mensch strebt nach allerhand ihm begehrenswert erscheinenden Zielen, aber sowohl die Ziele, als der Inhalt der Thätigkeit, durch welche er seine Ziele realisiert, sind überaus verschieden, obgleich die formale Organisation des Strebens und Wollens überall die gleiche ist.

Wenn wir uns nun fragen, woher diese enorme Verschiedenheit in den Inhalten des menschlichen Geisteslebens stammt, so lehrt uns die oberflächlichste Beobachtung die schon oben erwähnte Thatsache, dass diese Unterschiede sehr wesentlich von der äusseren Lage des Individuums abhängig sind. Die Geistesinhalte sind in der Regel wesentlich gleich bei solchen Menschen, die unter wesentlich gleichen äusseren Bedingungen in Familie, Erziehung und Staat aufgewachsen sind, und wesentlich verschieden bei Individuen, die unter wesentlich verschiedenen äusseren Bedingungen aufgewachsen sind. Diese Regel unterliegt aber zwei Einschränkungen. Erstens ist es eine durch Beobachtung feststellbare Thatsache, dass sich in

geheimnisvoller, oder wenigstens in bisher noch nicht genügend aufgeklärter Weise, gewisse Dispositionen des Geistes für bestimmte Inhalte vererben. Diese Dispositionen bestehen nicht darin, dass bestimmte Geistesinhalte vererbt werden, sondern darin, dass gewisse Geistesinhalte leichter aufgenommen und zum dauernden Geistesbesitz gemacht werden (oder, in der psychologischen Terminologie ausgedrückt, leichter perzipiert und apperzipiert werden) als andere. Durch diese Disposition kann es dazu kommen, dass zwei Individuen, welche genau denselben äusseren Einflüssen unterliegen, schliesslich einen verschiedenen geistigen Besitz aufweisen, indem die Eindrücke vermöge verschiedener Disposition der Individuen verschieden wirken. Zweitens verschwindet mit der fortschreitenden Entwickelung des Willenslebens eines Individuums allmählich die bloss mechanische, nur durch angeborene Disposition beeinflusste Wirkung äusserer Eindrücke auf den menschlichen Geist, und der Wille lernt die Aufnahme äusserer Eindrücke zu beherrschen, indem er gewisse Arten von Eindrücken hemmt und vermeidet, andere dagegen aufsucht und befördert, woraus sich dann wieder Verschiedenheiten des Geistesbesitzes unter gleichen äusseren Bedingungen ergeben. Beide Einschränkungen führen aber weder zu einer Verschiedenheit der formalen Organisation des Geistes, denn diese bleibt auch bei den verschiedenartigsten Dispositionen stets die gleiche, noch zu der Notwendigkeit, die Verschiedenartigkeit der Geistesinhalte im letzten Grunde auf etwas anderes zurückzuführen, als auf die Verschiedenartigkeit der äusseren Eindrücke. Die hervorragendste Disposition für musikalische Eindrücke z. B., oder, wie man gewöhnlich sagt, Begabung für Musik, würde unentdeckt und fruchtlos bleiben, wenn das betreffende Individuum niemals Musik hören würde; nur unter der Voraussetzung, dass musikalische Eindrücke von aussen an den Geist herantreten, können die subjektiven Dispositionen aus dem latenten, potentiellen Zustande in aktuelle Funktion übergehen. Ohne diese äusseren Eindrücke würde die Disposition unentdeckt und unbethätigt bleiben, also für das Bewusstseinsleben nicht vorhanden sein. Die Disposition würde ohne Hinzutreten der

Einwirkung der äusseren Welt nicht die geringsten Geistesinhalte produzieren, denn sie fügt zu den erworbenen Inhalten gar keinen neuen Inhalt hinzu, sondern sie erleichtert und erhöht nur die Perzeption und geistige Verarbeitung der von aussen herantretenden Eindrücke.

Aus der absoluten Stabilität der formalen Organisation des menschlichen Geistes und aus der völligen Variabilität der Geistesinhalte ziehen wir folgenden Schluss: Angeboren ist dem Menschen nur eine Organisation des Geistes, vermöge welcher letzterer nicht anders, als in bestimmten überall gleichen Formen funktionieren kann. Dagegen entstehen alle Geistesinhalte erst durch die Wechselwirkung zwischen dem menschlichen Geiste und dem, was man die Aussenwelt oder die Dinge nennt, wobei die komplizierte Frage, ob es eine solche nur subjektiv, oder aber auch objektiv gibt, keinen wesentlichen Unterschied macht, weswegen wir diese Frage hier unberührt lassen können. Mit anderen Worten können wir unsere Behauptung so formulieren: Es gibt keine angeborenen Geistesinhalte, sondern der neugeborene menschliche Geist erwirbt sich erst allmählich durch Verarbeitung der an ihn herantretenden äusseren Eindrücke (einschliesslich der Bewegungen, welche im Geiste durch sie erzeugt werden, d. h. der Gefühle und Strebungen) einen Besitz von geistigen Inhalten; der neugeborene Geist ist also nichts anderes, als eine Summe von geistigen Kräften, welche durch eine angeborene Organisation gezwungen sind, überall, wo sie vorhanden sind, in den gleichen Formen zu funktionieren. Dies ist nun nicht so zu verstehen, als ob dem Menschen gewisse fertige Formen oder Schablonen angeboren wären. Zur näheren Erklärung unserer Ansicht setzen wir die Worte her, mit welchen R. Eucken den Begriff a priori beschreibt: „Der Gedanke ist . . . . der, dass ein Erkenntnisprozess nicht entstehen kann, ohne unmittelbar eine gewisse Gesetzlichkeit des Verfahrens aus sich zu entwickeln; wenn gedacht wird, ist so und nicht anders zu denken; nicht aber hat die Gesetzlichkeit einen festen seelischen Niederschlag, etwa in unbewussten Vorstellungen, vor dem wirklichen Denken. Der Mensch trägt nicht als Individuum fertige Schablonen in sich, sondern er

tritt unter feste Gesetze, sobald er an der Denkarbeit teilnimmt."[1]) Diese Sätze drücken durchaus treffend die Thatsache aus, dass der menschlichen Seele nicht die Formen als solche angeboren sind, sondern dass der menschliche Geist über eine gesetzliche Organisation verfügt, welche ihn zwingt, sich nur in bestimmten Formen zu bethätigen. Dagegen meine ich, dass Eucken nicht recht hat, wenn er alles „Angeborene" in der Seele in Gegensatz zum Begriffe a priori stellt. Er meint: „Der Nachweis des Angeborenseins und überhaupt des empirischen Vorhandenseins von Eigenschaften und Thätigkeiten würde ihre Apriorität geradezu ausschliessen; eine empirische Beschaffenheit der Seele wäre ebenso gut a posteriori wie etwas von draussen Gegebenes"; daher will er das a priori nur als „ein Gesetz der geistigen Arbeit" gelten lassen.[2]) Dem gegenüber wird man doch behaupten müssen, dass in der individuellen Anlage des einzelnen menschlichen Geistes irgendwie eine Disposition drinsteckt, welche den menschlichen Geist zwingt, sich trotz allen Einflusses der objektiven Welt in einer bestimmten Richtung und in bestimmten Formen zu entfalten, und welche seiner Entwicklung gewisse Grenzen zieht, die der Mensch nicht überschreiten kann. Ganz ebenso wie in dem menschlichen Embryo eine gewisse physische Anlage augenscheinlich vorhanden ist, welche die Entwickelung des Körpers so dirigiert, dass der Körper unter allen Umständen zu einem menschlichen Körper wird und nicht zu einem tierischen, ganz ebenso muss auch in der Seele eine gewisse psychische Anlage angenommen werden, welche die Seele zwingt, sich in gewissen Formen zu entwickeln. Und dies gilt — um die Euckensche Terminologie anzuwenden — nicht nur für die empirische, psychologische Seele, sondern jedenfalls auch für die „geistigen" Funktionen der Seele. Wenn es apriorische Gesetze gibt, nach denen jedes Geistesleben sich richtet, so sind sie jedenfalls nicht bloss als über den Geistern schwebende Gesetze der gesamten Geisteswelt anzusehen, sondern, um in den einzelnen individuellen Geistern

---

[1]) Die Grundbegriffe der Gegenwart², Leipzig 1893 p. 101.

[2]) A. a. O. p. 101 f.

wirksam zu werden, müssen sie den individuellen Geistern irgendwie immanent sein; nur eine gewisse potentielle Organisation des Geistes kann den Geist nötigen, sich diesen Gesetzen zu unterwerfen.

Wir können unsere Ansicht demnach kurz so resümieren: Dem menschlichen Geiste ist angeboren eine gewisse Organisation, welche ihn zwingt, sich zu ganz bestimmten, überall gleichen Formen zu entwickeln. Dagegen ist der Inhalt dieser Formen von der angeborenen Anlage völlig unabhängig und nur durch Art und Umfang der an den menschlichen Geist herantretenden Eindrücke bestimmt.

Ich meine, dass wir nunmehr eine feste Basis besitzen, von der aus wir zu der angeborenen Naturreligion Stellung nehmen können. Die Frage, ob es eine angeborene Naturreligion gibt, nimmt, von der gewonnenen Basis aus betrachtet, folgende Form an: Gehört die Religion zur formalen Organisation des Geistes, oder zu den im Laufe des Lebens durch Erleben gewonnenen Geistesinhalten? Die Antwort kann kaum zweifelhaft sein. Selbstverständlich gehört die Religion zu letzteren. Darüber kann wohl Zweifel sein, innerhalb welches Vermögens des menschlichen Geistes die Religion ihren besonderen Sitz hat, nicht aber darüber, dass sie sich innerhalb der gewöhnlichen Funktionen des menschlichen Geistes vollzieht, und zwar in denselben allgemeinen Formen, in welchen sich alle übrigen Bethätigungen des menschlichen Geistes vollziehen. Sie tritt nicht etwa als ein eigentümlich organisiertes viertes Seelenvermögen neben Denken, Fühlen und Wollen,[1])

[1]) Das hat meines Wissens nur Schenkel behauptet (Christliche Dogmatik I p. 136 f.) und das Gewissen als Organ der Religion bezeichnet. Die Unhaltbarkeit dieser Behauptung zeigt sich erstens daran, dass, wie wir gesehen haben, das Gewissen nicht ursprünglich mit religiösen Vorstellungen verknüpft ist (vgl. oben p. 44 ff.); zweitens daran, dass das Gewissen in uns nur als ein Gefühl oder Denken wahrnehmbar ist, mithin sich formal von den übrigen geistigen Funktionen nicht unterscheidet (vgl. Seeberg, a. a. O. p. 15 f.). Schenkel behauptet zwar, dass das Gewissen weder ein Denken, noch ein Wollen, noch ein Fühlen sei, womit er sich aber in handgreiflichen Widerspruch zu den jedem Menschen geläufigen psychischen Thatsachen setzt. Wenn etwas sicher ist, so ist es die Thatsache, dass das Gewissen unsere Thaten beurteilt, und dass uns die Gewissensurteile Schmerz oder Lust verursachen; beides ist aber ohne Be-

sondern sie vollzieht sich innerhalb des Denkens, Fühlens und Wollens, gleichviel in welchem dieser Vermögen ihr ursprünglichster Sitz ist; sie vollzieht sich aber innerhalb dieser Seelenvermögen nicht in anderen Formen, als die sonstigen Gedanken, Gefühle und Strebungen, sondern sie ist formal betrachtet von den übrigen Geistesinhalten nicht unterscheidbar. Die religiösen Gedanken haben dieselbe logische und grammatische Konstruktion, wie die übrigen Gedanken, die religiösen Gefühle verlaufen, ebenso wie alle Gefühle, in den Formen der Lust und Unlust, und auch die religiösen Willensbethätigungen stimmen formal genau mit anderen Willensbethätigungen überein.

Wenn es aber sicher ist, dass die Religion nicht zur formalen Organisation des Geistes gehört, so ergeben sich aus der Verbindung dieser Thatsache mit dem oben gewonnenen psychologischen Resultate eine Reihe von Konsequenzen, welche die Frage nach der angeborenen Naturreligion vollständig entscheiden. Erstens erweist es sich als unmöglich, dass irgend welche positive religiöse Begriffe angeboren sind, denn diese gehören unverkennbar zu den Inhalten und nicht zu der formalen Organisation des Geistes.[1]) Zweitens ist es unmöglich, dass die Religion irgendwie im Wesen des menschlichen Geistes begründet ist; nur dann, wenn die Religion zur formalen Organisation des menschlichen Geistes gehören würde, könnte behauptet werden, dass ein menschliches Wesen ohne Religion

---

teiligung des Denkens und des Gefühls nicht möglich. Aber auch abgesehen von dem verfehlten Versuch, das Gewissen als spezifisch-religiöses Organ hinzustellen, geht es überhaupt nicht an, ein besonderes Organ für die Religion anzunehmen. „Der Glaube . . . hat keinen abgesonderten Geschäftskreis, wie die einzelnen sogenannten Organe, sondern umfasst das gesamte geistige Leben des Menschen, soweit dasselbe auf seine persönliche Stellung zu Gott bezogen wird.“ (Teichmüller, Religionsphilosophie, Breslau 1886 p. 82, vgl. B. Pünjer, Grundriss der Religionsphilosophie, Braunschweig 1886 p. 34 f.).

[1]) Vgl. Ed. Zeller, Ursprung und Wesen der Religion; Vorträge und Abhandlungen, zweite Sammlung, Leipzig 1877 p. 7 f.: „Nur darf man dies nicht so verstehen, als ob nun die religiösen Überzeugungen und Gefühle, oder irgend ein Theil dieser Überzeugungen, dem Menschen angeboren, ihm ohne sein eigenes Zuthun unmittelbar von Natur gegeben wären. Dies ist gerade so unmöglich, als es angeborene Ideen überhaupt sind.“

undenkbar ist. Da die Religion aber jedenfalls zu den geistigen Inhalten gehört, kann sie nicht ohne äussere Einwirkungen entstehen und es ist daher in der Theorie sehr wohl denkbar, dass solche äussere Einflüsse in einem menschlichen Leben fehlen könnten. In der Praxis wird man einen solchen Fall allerdings kaum finden können, denn die Welt ist so voll von wirksamen religiösen Kräften, dass es so gut wie unmöglich ist, dass irgend ein Mensch sein ganzes Leben lang frei von religiösen Einwirkungen bleibt. Drittens endlich können wir nunmehr auch bestimmen, in welchem Sinne von einer Anlage des Menschen zur Religion gesprochen werden kann. Eine Anlage zur Religion, welche sich selbständig zur positiven Religion entfaltet, kann es wiederum nur dann geben, wenn die Religion zur formalen Organisation des menschlichen Geistes gehört, denn nur ein Bestandteil dieser Organisation muss sich mit Notwendigkeit zu bestimmten psychischen Formen entwickeln. In diesem Sinne darf also von einer Anlage zur Religion nicht geredet werden. Dagegen wäre es möglich, dass es eine Anlage für die Religion gibt, welche den sonstigen Dispositionen für bestimmte Geistesinhalte analog ist. Ganz ebenso wie man eine besondere Disposition annehmen kann, welche den Menschen zur besonders leichten und reichlichen Rezeption musikalischer, mathematischer, philosophischer und anderer Gedanken befähigt, können wir annehmen, dass die verschiedenen Menschen eine verschiedene Disposition oder Anlage für die Religion besitzen. Und in der That zeigt die Beobachtung, dass die Rezeptionsfähigkeit der einzelnen Individuen in Bezug auf die Religion ausserordentlich verschieden ist, so dass eine Anlage zur Religion in diesem Sinne durchaus den empirischen Beobachtungen entspricht. Jedoch ist eine derartige Anlage zur Religion strengstens zu unterscheiden von einer Anlage zur Religion im Sinne der angeborenen Naturreligion. Die Anlage zur Religion in unserem Sinne ist nichts weiter, als eine gewisse Aufnahmefähigkeit für religiöse Inhalte, welche an sich nicht die geringsten religiösen Inhalte enthält oder produziert, sondern nur die Aufnahme und Verarbeitung der von aussen herantretenden religiösen Einwirkungen erleichtert.

Aus allen diesen Ausführungen ergibt sich uns das Resultat, dass die Religion weder angeboren ist noch mit Notwendigkeit aus dem Wesen des menschlichen Geistes entspringt. Die Religion besteht vielmehr in positiven geistigen Inhalten, welche im Verkehr mit der Aussenwelt allmählich erworben und von Geschlecht zu Geschlecht überliefert werden. Zur Bestätigung dieses Resultates lassen sich noch drei Thatsachen anführen, welche gegen jegliche Art der angeborenen Religion sprechen. Erstens ist es eine Thatsache, dass unsere Kinder nicht mit einer fertigen Religion geboren werden, sondern die religiösen Begriffe, ganz ebenso wie alle anderen Begriffe, allmählich erwerben und erlernen müssen. Die Kinder haben, wie die alltägliche Beobachtung lehrt, keineswegs von selbst Religion, sondern müssen erst allmählich zur Religion erzogen werden. Zweitens ist es eine Thatsache, dass jeder religiöse Mensch aus der Zeit, welche seiner Erinnerung deutlich vorliegt, davon berichten kann, dass er gewisse religiöse Begriffe anfangs nur mechanisch erlernt und dann erst allmählich wirklich innerlich erworben hat. Jeder religiöse Mensch weiss davon zu erzählen, wie religiöse Ideen oft jahrelang als angelernter, unnützer Ballast und als ein nicht assimilierter Fremdkörper im Bestande des Geisteslebens empfunden wurden, bis durch besondere innere Vorgänge der Wert dieser Ideen erkannt wurde, und dieselben dadurch zu einem wertgeschätzten Bestandteil des Geisteslebens wurden. Endlich, drittens, ist es eine Thatsache, dass diejenigen Religionen, deren Ursprung und Entwickelung uns historisch vollständig vorliegen, ausnahmslos einen historischen Anfang haben und ausnahmslos auf einen bestimmten Stifter zurückgehen.[1]) Und wenn wir das Leben dieser Religionsstifter betrachten, so erweist es sich, dass keiner von ihnen behauptet, angeborene

[1]) Vgl. Ritschl a. a. O. III p. 508: „Es giebt keine Religion, und hat keine gegeben, die nicht positiv wäre; die sogenannte natürliche Religion ist eine Einbildung. Jede gemeinsame Religion ist gestiftet . . . Die allgemeinen Gedanken von Gott . . . sind . . . weder jedem einzelnen Menschen eingeboren, noch nothwendige Ergebnisse der Überlegung unserer Stellung zur Welt.“

Ideen vorzutragen, sondern jeder predigt etwas, was ihm geworden ist, sei es, dass er es sich selbst erschaffen und erkämpft hat, sei es, dass er behauptet, es durch Offenbarung empfangen zu haben. Wenn aber alle Religionen, deren Anfänge in die uns zugängliche Weltgeschichte fallen, ausnahmslos als positive, erworbene Grössen im Geistesleben einzelner Menschen beginnen, so sind wir durch nichts berechtigt, für die prähistorischen Religionen eine andere Art des Anfangs zu behaupten. Wenn wir uns für diese prähistorische Zeit nicht mit einem energischen „Ignorabimus“ begnügen wollen, so dürfen wir doch nur solche Hypothesen über Ursprung und Urform der Religion aufstellen, welche in der deutlich erkennbaren Geschichte der Religion Anhaltspunkte und Parallelen haben. Solche Parallelen dürften aber für eine angeborene Naturreligion schwer zu finden sein; im Gegenteil sprechen alle uns bekannten Religionsstiftungen gegen die Annahme, dass dem Menschen zugleich mit seiner anerschaffenen bezw. angeborenen Natur fertige religiöse Begriffe oder überhaupt eine Religion gegeben waren. Wenn nicht alle uns bekannten Analogien trügen, so hat der erste Mensch, welcher eine Religion besass, dieselbe entweder durch eine äussere Offenbarung erlernt, oder es sind in ihm in derselben Art und Weise, wie noch heute religiöse Gedanken, poetische Gedanken, künstlerische Konzeptionen und andere geniale Ideen im Menschengeiste geboren werden, die ersten religiösen Gedanken entstanden. Mit diesen religiösen Gedanken ist dann der erste religiöse Mensch ein Pfadfinder für seine Nachkommen geworden, welche mühelos das von ihm Erworbene erlernten, um es ihren Nachkommen zu überliefern.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also in erster Linie negativ. Gemäss unseren obigen Ausführungen sind wir genötigt, den Begriff der angeborenen Naturreligion in jeder Form abzuweisen. Indessen hat sich im Laufe der Untersuchung ein wichtiger positiver Punkt ergeben, der uns — wie das nächste Kapitel zeigen wird — den richtigen Ausgangspunkt zur Feststellung der psychischen Formen der Religion an die Hand gibt.

II. Kapitel.

Die psychischen Formen der Religion.

---

§ 5. Die Religion als Gefühl und Wille.

Wir haben oben die Thatsache konstatiert, dass die religiösen Geistesinhalte dieselben psychischen Formen aufweisen, wie die übrigen Geistesinhalte. Diese Thatsache ist für unsere Untersuchung von grundlegender Bedeutung. Erstens ergibt sich aus ihr die Konsequenz, dass für die religiösen Geistesinhalte dasselbe gilt, was wir oben für die Geistesinhalte im allgemeinen ausgesprochen haben: trotz aller Mannigfaltigkeit der religiösen Inhalte müssen dieselben doch überall in den gleichen psychischen Formen auftreten. Diese Konsequenz wird in der That auch durch die empirische Beobachtung bestätigt. So mannigfaltig auch der Inhalt der religiösen psychischen Phänomene sein mag, überall kleiden sie sich in die gleichen psychischen Formen. In jeder Religion gibt es Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe, Urteile und komplizierte Gedankenverbindungen, in jeder Religion gibt es verschieden differenzierte Gefühle und in jeder Religion gibt es endlich Strebungen und Willenshandlungen. Keine Religion hat irgend eine psychische Form aufzuweisen, welche ohne Analogie in anderen Religionen wäre.

Zweitens ergibt sich aus der oben angegebenen Thatsache die weitere Konsequenz, dass die allgemeinen psychologischen Gesetze, welche für die psychischen Formen des Geisteslebens

gelten, auch auf die psychischen Formen der Religion anwendbar sind. Der gesetzmässige Zusammenhang zwischen den verschiedenen psychischen Formen des Geisteslebens, welcher auf Grund psychologischer Analyse festgestellt wird, gilt auch auf dem Gebiete der Religion. Wenn es z. B. ein allgemeines psychologisches Gesetz ist, dass das Gefühl stets der Empfindung folgt, so kann in der Religion nicht das umgekehrte Verhältnis vorliegen; auch für das Gebiet der Religion sind dann alle Theorien abzuweisen, welche dem Gefühl die Priorität zusprechen.

Hiermit sind Ausgangspunkt und Methode zur Untersuchung der psychischen Formen der Religion gefunden. Wir haben einerseits die psychischen Formen der Religion durch psychologische Analyse festzustellen und anderseits ihren gesetzmässigen Zusammenhang auf Grund allgemeiner psychologischer Gesetze zu bestimmen. Demnach haben wir nach Feststellung jeder einzelnen psychischen Form der Religion zu untersuchen, in welchem gesetzmässigen Zusammenhang dieselbe im Geistesleben steht, um sodann hieraus die Konsequenzen für das Gebiet der Religion zu ziehen. Die Bedeutung dieser Untersuchung besteht darin, dass wir erwarten können, durch sie in das Chaos der einzelnen psychischen Formen der Religion einen festen organischen Zusammenhang zu bringen. Wir können hoffen, durch unsere Untersuchung den psychischen Quellort der Religion festzustellen, aus welchem die Religion entspringt und sich über das ganze Seelenleben ausbreitet. Wenn es gelingt, ein solches Zentralgebiet der Religion festzustellen, so ist eine bedeutsame Vorarbeit für die Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion gethan. Die Feststellung des Wesens der Religion wird in erster Linie durch die enorme Mannigfaltigkeit der religiösen psychischen Phänomene erschwert. Wenn wir nicht mehr zwischen den verschiedenen psychischen Phänomenen unsicher umherzutappen brauchen, sondern auf Grund allgemeiner psychologischer Gesetze den psychischen Anfangsort der Religion feststellen können, so dürfen wir mit Sicherheit erwarten, von dort aus die charakteristischen Merkmale und die leitenden Ideen der Religion zu finden.

Den bequemsten Ausgangspunkt für unsere psychologische Analyse bietet uns die Behandlung der Frage nach dem psychischen Sitz der Religion. In Anlehnung an diese Frage lassen sich alle übrigen Fragen, welche sich auf die formale psychische Organisation der Religion beziehen, bequem zur Sprache bringen.

Seit Schleiermachers berühmtem Satze: „Die Frömmigkeit .... ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls,“ [1]) hat man dem religiösen Gefühl das Hauptinteresse zugewandt, und auch gegenwärtig gibt es Autoren, welche mit Schleiermacher das Gefühl als Quellort und Sitz der subjektiven Religion bezeichnen. [2]) Diese Behauptung scheint dem psychologischen Thatbestande handgreiflich zu widersprechen, denn erstens umfasst die subjektive Religion [3]) zweifellos nicht bloss religiöse Gefühle, sondern auch ein religiöses Wissen und ein religiöses Handeln, und zweitens gibt es kein Moment des klaren, lebendigen Bewusstseins, in welchem nicht Wissen, Fühlen und Thun gleichzeitig vorhanden wären. Zur Widerlegung dieses Einwands verweist Schleiermacher auf das analoge Verhältnis bei den Zuständen des Thuns und Wissens; auch das Thun ist niemals allein vorhanden, sondern wird von einem Zweckbegriff und einem Gefühl der Befriedigung begleitet; ebenso ist das Wissen als Seelenzustand nie allein vorhanden, sondern wird von dem Gefühle der Gewissheit und dem Bestreben, die erkannte Wahrheit mit anderen zu verbinden, d. h. von den Anfängen eines Thun begleitet; dennoch aber ist der erste Zustand wesentlich ein Thun, und der zweite wesentlich ein Wissen; mit demselben Rechte könne man daher auch sagen, dass

---

[1]) Glaubenslehre § 3.

[2]) Vgl. z. B. H. Schultz a. a. O. p. 11.

[3]) Aus Schleiermacher, Glaubenslehre § 6, Zusatz, geht hervor, dass für Schleiermacher Frömmigkeit, subjektive Religion, innere Religion und Religiosität Synonyme sind, und dass er dem Worte „Frömmigkeit“ nur deshalb den Vorzug gibt, weil es ihm als der bequemste und am wenigsten missverständliche Ausdruck erscheint. Hieraus rechtfertigt es sich, wenn wir dort, wo Schleiermacher den Ausdruck „Frömmigkeit“ gebraucht, den Ausdruck „subjektive Religion“ substituieren.

Frömmigkeit wesentlich ein Gefühlszustand sei; dieser Gefühlszustand kann dann auch in das Denken aufgenommen werden, oder zur Ursache von lebendiger Bewegung und darstellender Handlung werden, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird Wissen, oder Thun, oder beides als Keime in sich schliessen.[1]) In diesen Ausführungen ist aber der entscheidende Punkt der Frage gar nicht berührt. Derselbe liegt in der Frage: Wie entsteht das religiöse Gefühl? Entsteht dasselbe völlig spontan, bezw. in direkter Abhängigkeit von äusseren Einflüssen, oder ist dasselbe von anderen psychischen Elementen abhängig? Wenn Schleiermachers Ausführungen zutreffend sein sollen, so muss es ein religiöses Gefühl geben, welches spontan, ohne Mitwirkung anderer psychischer Elemente unter direkter Einwirkung der Gottheit entsteht, welches einfach da ist, ohne durch die Einwirkungen anderer psychischer Vorgänge beeinflusst zu werden. Diese Annahme widerspricht nun aber aufs entschiedenste allem, was wir sonst vom Gefühlsleben wissen. Die Gefühle entstehen nicht unmittelbar durch Einwirkung äusserer Reize und noch weniger ganz ohne Einwirkung irgend welcher Reize, sondern sie treten im Gefolge von psychischen Reizen auf. Eine nähere Beobachtung lehrt uns weiter, dass diese Reize stets einer ganz bestimmten Sphäre der Seele entstammen, nämlich jener psychischen Sphäre, in welcher Empfindungen und Vorstellungen wahrgenommen und denkend verarbeitet werden. Es gibt kein Gefühl, dem kein Inhalt dieser Sphäre zeitlich vorangeht; erst durch Inhalte dieser psychischen Sphäre wird das Gefühl in der Seele ausgelöst, und ohne diesen psychischen Reiz gibt es kein Gefühl.[2]) Das

---

[1]) Vgl. Glaubenslehre § 3[4] und 3[5].

[2]) Diese Behauptung ist unter den modernen Psychologen allerdings keineswegs allgemein anerkannt; wenn wir aber mit dem Urteile in psychologischen Dingen so lange warten wollten, bis die Psychologen von Fach sich über die Streitfragen, welche den Theologen interessieren, geeinigt haben, müssten wir vermutlich bis an das Ende der Welt warten. Die dargelegte Anschauung hat in der psychologischen Litteratur namhafte Vertreter. Ich nenne vor allem Th. Lipps (vgl.: Bemerkungen zur Theorie der Gefühle, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausgegeben von Avenarius XIII 1889 p. 160 ff. und Grundtatsachen des

Gefühl ist stets wesentlich von der Beschaffenheit dieses psychischen Reizes abhängig. Ein instruktives Beispiel für dies Verhältnis ist die rein sinnliche Schmerzempfindung. Die populäre Redeweise sagt, dass man den Schmerz fühlt, und diesem Sprachgebrauch entsprechend, kann man sagen, dass man oft zuerst den Schmerz fühlt und erst dadurch aufmerksam gemacht wird, dass man durch irgend einen äusseren Reiz affiziert worden ist. Es scheint also hiernach, als ob in solchen Fällen eine direkte Einwirkung äusserer Reize auf das Gefühl, unter Umgehung der Wahrnehmung, stattfindet. Allein der Sprachgebrauch, welcher hier angewandt wird, ist wissenschaftlich nicht korrekt. Das, was der populäre Sprachgebrauch Schmerzgefühl nennt, ist nichts weiter als eine sehr intensive Sinneswahrnehmung, die durch den Tastsinn vermittelt wird; Gefühl, im wissenschaftlichen, psychologischen Sinne des Wortes, ist erst diejenige Lust- oder Unlust, welche infolge dieser schmerzhaften Empfindung in der Seele entsteht. Wenn sich aber das so verhält, so ist ohne weiteres klar, dass das Gefühl im strengen Sinne des Wortes nur auftreten kann, nachdem die Schmerzempfindung bereits zum Bewusstsein gelangt ist. Ein unbewusster Schmerz ruft kein Gefühl der Unlust hervor.[1]) Gerade an diesem scheinbar widersprechenden Beispiel bestätigt sich unsere Behauptung, dass das Gefühl von anderen psychischen Elementen abhängig sei, aufs deutlichste. Allerdings ist die Abhängigkeit des Gefühls vom Reiz nicht dahin zu deuten, dass das Gefühl nichts weiter, wie eine Begleiterscheinung des Spiels der Vorstellungen wäre,[2]) wobei man entweder von einem „Gefühlston“ einzelner Empfindungen und Vorstellungen reden

---

Seelenlebens, Bonn 1883 p. 195 ff.); ferner sind hier die meisten der (weiter unten genannten) Psychologen anzuführen, welche das Gefühl zu einer Begleiterscheinung der Empfindung bezw. der Vorstellung machen.

[1]) Vgl. die hiermit wesentlich identischen Ausführungen bei Lipps, Bemerkungen etc. p. 166.

[2]) So Herbart (Herbarts sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein V p. 29, verglichen mit p. 38 ff.) und seine Schule (vgl. z. B. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, Cöthen 1876 II p. 290 ff.); unter den Theologen vgl. v. Oettingen a. a. O. I p. 140 ff., Philippi a. a. O. I p. 55 ff.

kann,[1]) oder das Gefühl als eine Eigenschaft „des jeweiligen Gesamterlebnisses" charakterisieren kann.[2]) Dem gegenüber kann mit vollem Recht die Selbständigkeit des Gefühls verteidigt werden.[3]) Diese Selbständigkeit des Gefühls besteht aber weder in einer völlig spontanen Entstehung der Gefühle, noch in einem Primat des Gefühls vor den übrigen psychischen Prozessen,[4]) sondern nur darin, dass der psychische Reiz nicht mit mechanischer Notwendigkeit mit einem Gefühle verbunden ist.[5]) Der gleiche Reiz löst in den verschiedenen Seelen durchaus verschiedene Gefühle aus. Was dem einen wert und lieb ist, erregt bei dem anderen Ekel und Abscheu, und ein Reiz, welcher bei dem einen die mächtigsten Bewegungen des Gefühls bewirkt, geht an dem Gefühlsleben des anderen ziemlich wirkungslos vorüber. Ja, man wird sogar behaupten dürfen, dass es ganz gleichgültige Sinneswahrnehmungen gibt, welche gar kein Gefühl hervorrufen. Und auch in dem Seelenleben einer und derselben Person wirken die gleichen Reize zu verschiedenen Zeiten durchaus verschieden auf das Gefühlsleben. Diese letztere Erscheinung findet keine genügende

---

[1]) So Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie[5], Jena 1900 p. 113 ff. und p. 151 f.

[2]) So Hans Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft, Leipzig 1897 p. 77.

[3]) Vgl. Har. Höffding, Psychologie, deutsch von Bendixen, Leipzig 1893 p. 116; ferner Lipps, Bemerkungen etc. p. 160 f., wo sich dieselben Argumente, welche ich unten für die Selbständigkeit des Gefühls anzuführen haben werde, in ausführlicherer Form finden und ausserdem noch einige andere, weniger durchschlagende Argumente; vgl. endlich O. Külpe, Grundriss der Psychologie, Leipzig 1893 p. 233 ff.

[4]) Diese Anschauung wird nach Wundts Angabe (Ueber das Verhältniss der Gefühle zu den Vorstellungen, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie III 1879 p. 129 ff.) von Fortlage, Horwicz und Dumont vertreten.

[5]) Demnach dürften auch Wundt, nach welchem „Vorstellung und Gefühl als die einander coordinierten Theilerscheinungen eines und desselben inneren Vorgangs" aufzufassen sind (a. a. O. p. 131), und Fr. Jodl, nach welchem Empfindung, Gefühl und Streben nur drei verschiedene Formen und Erscheinungsweisen des allgemeinen Vorgangs primärer psychischer Reaktion beim Menschen sind (Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896 p. 132 f.), Vorstellung und Gefühl etwas zu fest miteinander verknüpfen, obgleich sie beide dem Gefühle eine relativ selbständige Stellung zuschreiben.

Erklärung durch die Behauptung, dass das Gefühl nicht an der Einzelerscheinung haftet, sondern von dem Gesamtzustande eines gegebenen Momentes abhängt.[1] Es gibt Bewusstseinsinhalte, welche trotz des grössten Wechsels innerhalb des übrigen bewussten Inhalts der Seele stetig in gleicher Weise auf das Gefühl wirken. Gerade die religiösen Gefühle z. B. behaupten sich oft trotz starker Veränderung des psychischen Gesamtzustandes so lange in wesentlich gleicher Weise, als sich die Vorstellung, welche sie auslöste, im Bewusstsein festhalten lässt. Demnach werden wir, trotz des unleugbaren Einflusses des Gesamtzustandes, doch immer noch eher das Gefühl an die Einzelinhalte des Bewusstseins binden dürfen, als an den jeweiligen Gesamtzustand. Hieraus folgt aber, dass der Hinweis auf die Abhängigkeit des Gefühls vom jeweilig verschiedenen Gesamtzustand des Bewusstseins unsere Behauptung der Selbständigkeit des Gefühls noch weniger zu entkräften vermag, als der Hinweis auf die Abhängigkeit von den einzelnen Bewusstseinsinhalten. Die Selbständigkeit des Gefühlslebens schliesst aber die psychologische Thatsache nicht aus, dass die Gefühlssphäre nur dann zu funktionieren beginnt, wenn ihre Thätigkeit durch einen psychischen Reiz ausgelöst wird. Die Selbständigkeit wird nur dann aufgehoben, wenn der psychische Reiz das nachfolgende Gefühl aus eigener Kraft hervorbringt; dagegen lässt sich die Thatsache, dass eine Gefühlsbewegung nur dann entsteht, wenn ein Reiz aus einer anderen Sphäre des Bewusstseins den Anstoss dazu gibt, sehr wohl mit der Selbständigkeit des Gefühls vereinbaren. Wir können demnach das Gefühl als einen selbständigen Bewusstseinsvorgang auffassen, „auch unbeschadet der regelmässigen Verbindung, in der Empfindungen und Gefühle im Bewusstsein vorkommen“.[2]

Von diesem Standpunkt aus betrachtet, muss die Schleiermachersche Position als sehr anfechtbar erscheinen. Wenn es überhaupt kein Gefühl gibt, welches ohne Korrelat in der Vorstellungswelt entsteht, so kann es auch kein religiöses

---

[1]) So H. Cornelius a. a. O. p. 76.

[2]) O. Külpe a. a. O. p. 236.

Gefühl geben, welches unabhängig von irgend welchen Elementen der Vorstellungswelt entstehen und fortbestehen kann.[1]) Aus der Anerkennung dieser Thatsache folgt keineswegs eine völlige Geringschätzung des Gefühls in der Religion, sondern die Anerkennung schützt nur vor einer einseitigen Überschätzung und Isolierung des religiösen Gefühls. Mit vollem Recht haben daher mehrere Autoren, welche aufs entschiedenste für die überwiegende Bedeutung des Gefühls in der Religion eintreten, dennoch die soeben konstatierte Thatsache rückhaltlos anerkannt. In erster Linie habe ich hier Ed. von Hartmann zu nennen,[2]) weil dieser nicht nur die Priorität der religiösen Vorstellungen anerkennt, sondern auch in der Wertung der religiösen Vorstellungswelt und in der Anerkennung ihrer Selbständigkeit am meisten mit dem übereinstimmt, was ich unten darüber zu sagen haben werde. Ferner haben aber auch Rauwenhoff,[3]) Kaftan,[4]) Lipsius[5]) und Tröltsch[6]) die Priorität der religiösen Vorstellungen anerkannt und dabei doch energisch die zentrale Stellung des Gefühls aufrecht erhalten.[7]) In der That wird jeder, welcher unsere oben dargelegten Gedanken über die Organisation des menschlichen Gefühlslebens teilt, zugestehen müssen, dass den religiösen Vorstellungen mit einer Notwendigkeit, welche in der Organisation des menschlichen Geistes begründet ist, die Priorität vor den religiösen Gefühlen zukommt. Der Schein der Priorität des Gefühles entsteht oft durch die merkwürdige Fähigkeit des Gefühlslebens, auf unklare, nur halb durchdachte, ja sogar halb unbewusste

---

[1]) Vgl. Tröltsch a. a. O. p. 380 ff.

[2]) Vgl.: Die Selbstzersetzung des Christentums p. 71 f., 78 f., 17 ff.; Das rel. Bewusstsein der Menschheit p. 11 ff.; Die Religion des Geistes p. 3—28.

[3]) A. a. O. p. 110 ff.

[4]) Das Wesen etc. p. 28 ff.; Dogmatik p. 12 f.

[5]) A. a. O. p. 52 ff.

[6]) A. a. O. p. 422.

[7]) Hier ist ferner noch H. Voigt (a. a. O. p. 64 ff.) zu nennen, welcher ebenfalls den ursprünglichen Sitz der Religion in das Gefühl verlegt, dennoch aber das Wesen der Religion nicht auf das Gefühl beschränkt, sondern auch die anderen geistigen Funktionen zum Wesen der Religion hinzuzieht.

Vorstellungen lebhaft zu reagieren.[1]) Diese Eigenschaft des Gefühls macht es möglich, dass das Gefühl, welches durch eine klar erfasste Vorstellung hervorgerufen wird, schon früher in wesentlich gleicher Beschaffenheit vorhanden war. Begreiflicherweise entsteht dann die Meinung, dass das Gefühl schon vor der Vorstellung vorhanden war. Eine nähere psychologische Selbstbeobachtung wird aber stets zeigen, dass schon vor dem Gefühl verworrene Elemente der nachher abgeklärten Vorstellung vorhanden waren. Diese Erscheinung findet bei einzelnen Individuen auch auf dem religiösen Gebiete statt. Es kommt vor, dass ganz verworrene Vorstellungen von Gott und Göttlichem intensive Gefühlsbewegungen erzeugen, welche später, bei klarerer Erfassung dieser Vorstellungen, sich weder quantitativ noch qualitativ wesentlich verändern. Es entsteht dadurch der Schein, als ob das sich wesentlich gleichbleibende Gefühl zuerst vorhanden war, und die Vorstellung erst aus der Reflexion über das Gefühl entstanden ist. Allein auch hier wird man bei näherer Beobachtung entdecken können, dass das religiöse Gefühl gar nicht vorhanden sein würde, wenn ihm nicht zum mindesten eine dunkle Vorstellung von Gott vorangegangen wäre. In der ganzen Welt wird man keinen Menschen auftreiben können, welcher religiöse Gefühle empfindet und dennoch nicht die geringste Vorstellung von einem göttlichen Wesen hat.

Gegen die Isolierung des religiösen Gefühls ist ferner noch mit Hegel und Ed. v. Hartmann folgendes zu sagen:

---

[1]) Vgl. H. Cornelius a. a. O. p. 366, wo sich die Ansicht findet, „dass nicht bloss die bemerkten, sondern (und zwar im Allgemeinen nicht minder intensiv) auch die unbemerkten Teilinhalte unserer jeweiligen Erlebnisse das Gefühl beeinflussen — und nicht bloss diese Teilinhalte als solche, sondern auch die Relationen, in welchen dieselben zu einander und zu den gegenwärtig bemerkten Teilen stehen.“ Diese Ansicht ist richtig, wenn wir statt von unbemerkten von halbbemerkten Teilinhalten reden (vgl. oben p. 64). Vgl. ferner Herbart a. a. O. p. 42: „Dass zu jedem Fühlen ein Gefühltes, zu jedem Begehren ein Begehrtes gehöre, leuchtet ein; ob aber beides in jedem Falle ein Vorgestelltes sein müsse, lässt sich aus der Erfahrung weder verneinen noch bejahen, weil ein Vorgestelltes bis zur Unkenntlichkeit dunkel sein kann: die bejahende Antwort hat indessen das Vorurtheil für sich, weil sie offenbar in den meisten Fällen die richtige ist.“ Vgl. auch Pfleiderer a. a. O. p. 328.

„Das Gefühl für sich allein genommen ist weder wahr noch unwahr, weder gut noch schlecht; es ist eine einfache Thatsache des Seelenlebens, deren Thatsächlichkeit empirisch konstatiert wird. Wahr oder unwahr kann ein Gefühl nur genannt werden, insofern seine Existenz bedingt ist durch eine wahre oder unwahre Vorstellung, — gut oder schlecht nur, insofern eine gute oder schlechte Willensrichtung mit demselben unabtrennbar verknüpft ist; beides sind also erst mittelbar erworbene Prädikate des Gefühls, die lediglich an seinen wesentlichen Beziehungen zur Vorstellung und zum Willen haften und abgesehen von diesen Beziehungen jeden Sinn verlieren .... — und doch kann erst eine solche Werthbemessung nach Wahrheit und Güte eine Sonderung und Ausscheidung der zur Religion gehörigen Gefühle ermöglichen."[1])

Zu diesen Argumenten, welche die Schleiermachersche Position prinzipiell unhaltbar machen, kommt noch eine Kritik hinzu, welche an die positive Beschreibung des grundlegenden religiösen Gefühls bei Schleiermacher geknüpft werden kann. Schleiermacher definiert das religiöse Gefühl als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl.[2]) Ist dies Gefühl wirklich völlig spontan und von der Einwirkung vermittelnder psychischer Reize ganz unabhängig? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir die nähere Beschreibung dieses Gefühls betrachten. Das Abhängigkeitsgefühl ist nach Schleiermacher „ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit".[3]) Diese Einwirkung auf die Empfänglichkeit findet von seiten der uns umgebenden Welt statt, doch kann es der Welt gegenüber kein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl geben, da wir uns der Welt gegenüber nicht nur abhängig, sondern gleichzeitig auch frei fühlen. Unser Selbstbewusstsein als Bewusstsein unseres Seins in der Welt ist eine Reihe von geteiltem Abhängigkeitsgefühl und geteiltem Freiheits-

---

[1]) Ed. v. Hartmann, Die Religion des Geistes p. 30 f., vgl. Hegel a. a. O. XI p. 73 f. und 85, wo bereits dieselben Gründe gegen das Gefühl als einzigen Sitz der Religion vorgetragen werden. Vgl. ferner die Wiederholung desselben Argumentes bei Pfleiderer a. a. O. p. 327.

[2]) Glaubenslehre § 4.

[3]) Glaubenslehre § 4².

gefühl. Wenn wir nun zunächst bei diesem relativen Abhängigkeitsgefühl stehen bleiben und uns fragen: ist dies Abhängigkeitsgefühl spontan und von psychischen Reizen unabhängig? so wird die Antwort unbedingt lauten müssen: nein; dies Abhängigkeitsgefühl entsteht erst dadurch, dass unser Empfindungs- und Vorstellungsleben von der Aussenwelt affiziert wird. Wenn wir keine Empfindungen und keine Vorstellungen von der Aussenwelt empfangen würden, so würden wir überhaupt kein Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl empfinden, sondern Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl haben wir nur in Bezug auf die Empfindungen und Vorstellungen, welche in unserem Bewusstsein das Bild der Aussenwelt ausmachen. Diese Thatsache ist von der erkenntnistheoretischen Frage, ob unsere Empfindungen und Vorstellungen ein mehr oder weniger getreues Bild einer realen Aussenwelt sind, oder ob diese sogenannte Aussenwelt überhaupt nur eine subjektive, ideale Existenz hat, völlig unabhängig. In beiden Fällen kommt uns unser Verhältnis zur Aussenwelt erst dadurch zum Bewusstsein, dass in unserem subjektiven Bewusstsein Empfindungen und Vorstellungen auftreten; erst wenn diese vorhanden sind, können wir im Gefühl und im Handeln Stellung zu ihnen nehmen. Ebenso wie mit dem relativen Abhängigkeitsgefühl steht es aber auch mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Wir haben oben gesehen, dass Schleiermacher das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ein nicht weiter ableitbares Urdatum des menschlichen Bewusstseins hinstellt.[1]) Es ist aber keineswegs ein psychologisches Urdatum, dass wir uns unserer schlechthinigen Abhängigkeit bewusst sind. Der Mensch handelt ursprünglich so, als ob er völlig frei wäre, und als ob es für ihn keine Grenzen seines Handelns gäbe, wie wir an jedem Kinde beobachten können. Erst allmählich entsteht mit der Erkenntnis der Grenzen des menschlichen Handelns, unter beständigem Konflikt zwischen dem menschlichen Wollen und den Hemmnissen der Aussenwelt, das Bewusstsein unserer Abhängigkeit von der uns umgebenden Aussenwelt, also mit anderen Worten das, was Schleiermacher relatives Abhängig-

[1]) Vgl. oben p. 40 f.

keitsgefühl nennt. Von dort bis zum schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ist aber noch ein weiter Schritt. Das Kind und der naive Naturmensch haben durchaus keine Empfindung dafür, dass sie ihr Wesen sich nicht selbst gegeben haben. Sie handeln ganz so, als ob sie sich mit ihrem Sein und Wesen selbst gesetzt hätten, ohne sich auch nur im entferntesten der Schranken ihres Handelns bewusst zu werden. Erst die praktische Erfahrung äusserer Schranken zwingt allmählich zum Nachdenken über die andere Frage, ob es nicht auch solche Schranken des menschlichen Handelns gibt, welche zugleich mit dem Wesen des Menschen gesetzt sind. Erst nach einer längeren Übung in der Reflexion ist der Mensch im stande, sich überhaupt eine so komplizierte Frage vorzulegen und sie dahin zu beantworten, dass ihm die Grundlagen seines ganzen Seins von anderswoher gegeben sind, dass er daher in seinem ganzen Wesen von diesem „anderswoher" schlechthin abhängig ist. Ein Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit ist ohne Hilfe der Reflexion gar nicht denkbar, das Gefühl allein würde uns unsere schlechthinige Abhängigkeit schwerlich jemals auch nur einigermassen klar zum Bewusstsein bringen.[1]) Und vollends die Erkenntnis, dass dies „anderswoher", von welchem wir schlechthin abhängig sind, nicht in der Welt zu suchen ist, sondern etwas Überweltliches sein muss, setzt noch einen weiteren Fortschritt der Reflexion voraus.

Ein weiteres Argument gegen die Schleiermachersche Verselbständigung des Gefühlslebens lässt sich aus einer Kritik des Ausdruckes „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" gewinnen. Bekanntlich sind Gefühle zunächst namenlos. Ihren Namen erhalten sie auf zweierlei Weise. Entweder benennt

---

[1]) Vgl. Kaftan, Das Wesen etc. p. 139f.: . . . „Der Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit . . . hat . . . seinen Ort nicht im Gefühl als solchem, sondern in den begleitenden Vorstellungen und Gedanken . . . Richtig gefasst muss unsere Frage also lauten, welche Bedeutung den Gedanken der Freiheit und Abhängigkeit in der Religion zukommt." Drastischer, aber nicht unrichtig, drückt sich v. Hartmann aus: . . . „Schleiermacher . . . beschränkte . . . sich später auf die Aufstellung des Gefühls als religiöser Funktion indem er die Anschauung . . . unvermerkt in das Gefühl mit hineinstopfte." (Die Religion des Geistes p. 31.)

man ein Gefühl mit einem besonderen einfachen Wort, wie z. B. Lust, Unlust, Liebe, Hass, Leid u. s. w.: diese Art der Bezeichnung wird in solchen Fällen gewählt, in welchen das gleiche Gefühl bei sehr verschiedenartigen Reizen wiederkehrt, weswegen eine nähere Charakterisierung des Reizes überflüssig erscheint. Oder aber man benennt das Gefühl durch eine kurze Charakterisierung der Reize, welche möglicherweise dieses Gefühl zur Folge haben können, wodurch insbesondere eine nähere Bezeichnung der Gefühlsnuance erzielt werden kann. Solche Gefühlsbezeichnungen sind z. B. das Gefühl der Sättigung, das Gefühl der Nächstenliebe, das Gefühl der Erkrankung, des Unwohlseins, des Fiebers und desgleichen mehr. In diesen Fällen ist es selbstverständlich, dass das genannte Gefühl nur erlebt werden kann, wenn der bezeichnete Reiz innerhalb des Vorstellungslebens zur Wahrnehmung gelangt ist. Man kann nicht zum Gefühl der Sättigung gelangen, ohne den Prozess der Sättigung vollzogen zu haben, man kann seinen Nächsten nicht lieben, wenn die Vorstellung vom Nächsten völlig fehlt u. s. w. Zu welcher Klasse von Bezeichnungen gehört nun der Name „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl"? Ich denke unbedingt zur zweiten Klasse. Es liegt auch hier so, dass erst die Vorstellung irgend einer Abhängigkeit im Vorstellungsleben aufgetaucht sein muss, ehe man von einem Abhängigkeitsgefühl reden kann. Der Name „Abhängigkeitsgefühl" bezeichnet nur das Gefühl, welches erlebt wird, wenn das Bewusstsein verschiedener Abhängigkeitsverhältnisse im Vorstellungs- und Empfindungsleben aufgetaucht ist. Diese Vorstellungen haben zweifellos die logische Priorität und sind die Reize, welche das Abhängigkeitsgefühl auslösen.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich das wichtige Resultat, dass das Gefühl weder der alleinige Sitz noch der Quellort der Religion ist. Wenn unsere Ausführungen richtig waren, so nimmt die Religion ihren Anfang in der Sphäre des Erkennens und Vorstellens; die religiösen Vorstellungen geben den Anstoss zur religiösen Gefühlsbewegung, und ohne vorhergehende Vorstellungen würde es gar keine religiösen Gefühle geben. In diesem Punkte herrscht eine weitgehende

Übereinstimmung bei Theologen und Psychologen der verschiedensten Schulen, und wenn wir uns mit diesem Resultate begnügen wollten, so könnten wir auf Zustimmung der meisten in diesem Paragraphen citierten Autoren rechnen. In unseren psychologischen Ausführungen brachten wir jedoch noch einen zweiten Punkt zur Sprache, aus welchem sich gleichfalls für das Gebiet der Religion wichtige Konsequenzen ziehen lassen, mit denen wir uns noch nicht beschäftigt haben. Wir behaupteten oben, dass das Gefühl als selbständiges Bewusstseinselement anzusehen sei, welches nicht nur als Begleiterscheinung der übrigen psychischen Prozesse gewertet werden darf. Diese Behauptung haben wir oben gegen den Widerspruch der Fachpsychologen zu verteidigen versucht; wir haben jetzt aus unserer Behauptung die Konsequenzen für das Gebiet der Religion zu ziehen und dieselben gegen vorhandenen Widerspruch zu verteidigen. Aus der psychologischen Thatsache, dass das Gefühl als neues, selbständiges Bewusstseinselement dem Vorstellen und Erkennen ebenbürtig zur Seite tritt, folgt für das Gebiet der Religion, dass das religiöse Gefühl ein selbständiges, wesentliches Element der Religion ist. Das religiöse Gefühl darf nicht nur als wichtige Begleiterscheinung oder als unentbehrliches Hilfsmittel zur Förderung und Entwickelung der Religion angesehen werden, sondern es gehört ebenso wesentlich zur Religion, wie das Erkennen und Vorstellen. Diese Behauptung bedarf hier keiner positiven, systematischen Begründung mehr, denn sie steht und fällt mit der Richtigkeit unserer psychologischen Untersuchung. Wohl aber haben wir hier nachzuweisen, dass die Einwände, welche von theologischer Seite gegen ähnliche Behauptungen erhoben worden sind, keine genügende Beweiskraft besitzen. Wir unterziehen daher hier die Erörterungen über diesen Gegenstand bei A. v. Oettingen,[1])

---

[1]) A. a. O. I p. 138 ff. und II p. 363 ff.; vgl. auch v. Oettingens (gegen A. Carlblom gerichtete) Aufsätze über „Gefühl und Glaube" in den „Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Geistlichkeit Russlands" begründet von Dr. Ulmann Bd. XIV, 1858 p. 9 ff. und 330 ff. Ein grosser Teil der Gründe, welche v. Oettingen vorträgt, findet sich auch bei Philippi a. a. O. I p. 55 ff.; insbesondere sind Philippis Ansichten

welche unserer Auffassung zum Teil widersprechen, einer Kritik, um unsere Position diesem Widerspruch gegenüber als haltbar nachzuweisen.

Es ist zunächst festzustellen, dass ich zum grossen Teile mit v. Oettingens Ausführungen völlig einverstanden bin. Besonders in der praktischen Wertung des religiösen Gefühls stimmen wir — soviel ich sehe — völlig überein. v. Oettingen will keineswegs das religiöse Gefühl als unwichtige und entbehrliche Begleiterscheinung der Religion hinstellen, sondern er hat im Gegenteil energisch auf die grundlegende Bedeutung des Gefühls für die Begründung und Entwickelung des religiösen Lebens hingewiesen.[1] Ferner kann ich mich nur v. Oettingen anschliessen, wenn er gegen die Auffassung polemisiert, welche im Gefühl etwas „Höheres“ als Denken und Wollen, oder den Gipfelpunkt der Religion sieht.[2] Unsere weiteren Ausführungen über die Religion als Inhalt der praktischen Vernunft werden zeigen, dass wir dieser Auffassung völlig zustimmen können.

Trotz dieser weitgehenden Übereinstimmung kann ich aber weder v. Oettingens psychologische Beschreibung des Gefühls, noch auch seine Ansicht über die Stellung des Gefühls in der menschlichen Seele billigen. v. Oettingen be-

---

über die psychologische Gliederung der menschlichen Seelen- und Geistesfunktionen den Ausführungen v. Oettingens sehr ähnlich. Ich halte mich hier dennoch ausschliesslich an die Ausführungen v. Oettingens und verweise nur gelegentlich auf Philippi, erstens, weil v. Oettingen neben originalen Partien die hier in Betracht kommenden Hauptpunkte der Ausführungen Philippis wiederholt, zweitens, weil das Buch v. Oettingens uns in erster Linie zur Erörterung der Einwände nötigt, da es von der neuesten Entwickelung der Psychologie Kenntnis nimmt und dennoch die Philippische Position vertritt.

[1]) Vgl. a. a. O. I p. 143: „. . . auf dem Gebiete der Frömmigkeit . . . lässt sich ein fortschreitendes Wollen und Erkennen ohne Gefühlseindrücke und Gemüthsbewegung gar nicht denken, geschweige denn in weltbewegende That umsetzen“; p. 146: „Das Gefühl . . . wird . . . stets der Anknüpfungspunkt für alle religiösen, wie ästhetischen und ethischen Eindrücke sein und bleiben müssen . . . Ferner wird das Gefühl stets der Gradmesser für die innere Glaubenswärme sein, wie sie in der Liebesenergie und Hoffnungszuversicht sich kundgiebt.“

[2]) Vgl. p. 138, 140, 143 und 147.

schreibt das Gefühl auf folgende Weise: „Das niedere, leiblich bedingte Gefühl ist stets naturhaft geartet, sei es in der Form sinnlichen Empfindens (Sinneswahrnehmung durch sensible Nerven, Affection, Perception, sensatio), sei es in der Art sinnlichen Begehrens (Triebleben, durch motorische Nerven, Affect, appetitus). Das höhere (seelisch bedingte) Gefühl ...... begleitet sodann als Seelenstimmung alle geistigen Functionen des Denkens und Wollens, aber doch nur so, dass unser selbstbewusstes Erkennen oder Handeln in dem gefühlsmässigen Empfinden oder Begehren seinen seelischen Hintergrund hat und eine temperamentartige (resp. phantastische) Abspiegelung findet.“ [1]) Die Beurteilung dieser Beschreibung wird wesentlich dadurch erschwert, dass die deutsche psychologische Terminologie leider oft mit vieldeutigen Ausdrücken operieren muss, so dass noch immer keine vollständige Genauigkeit der psychologischen termini erreicht ist. Wir legen bei unserer Beurteilung die in der neueren Psychologie fast durchweg üblich gewordene Terminologie zu Grunde, wie sie z. B. in den verbreiteten Lehrbüchern der Psychologie von Wundt, Jodl, Höffding und Ziehen ziemlich übereinstimmend vorliegt. Auf Grund dieser Terminologie muss zunächst über die Beschreibung des niederen Gefühls geurteilt werden, dass kein einziges der angeführten psychischen Phänomene der Gefühlssphäre angehört, mit Ausnahme des Affektes, welcher jedoch auch nicht ausschliesslich zur Gefühlssphäre gehört. Die Sinneswahrnehmung durch sensible Nerven und die sinnliche Affektion und Perzeption sind überhaupt nicht Gefühle, sondern erst die Zustände von Lust und Unlust, welche durch die sinnliche Wahrnehmung hervorgerufen werden, sind als Gefühle zu bezeichnen. Wenn ich recht sehe, besteht über diesen Punkt unter den Fachpsychologen volle Übereinstimmung. [2]) Ebensowenig dürfen, wie mir scheint, die mannigfachen niederen Regungen des menschlichen Trieblebens als Gefühle bezeichnet

---

[1]) A. a. O. I p. 140 f.

[2]) Vgl. z. B. drei Autoren, welche ganz verschiedenen psychologischen Schulen angehören: Ziehen a. a. O. p. 113; O. Külpe, Zur Theorie der sinnlichen Gefühle, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie XI p. 424; Th. Lipps, in derselben Zeitschrift XIII p. 160.

werden. Denselben liegen meist starke Gefühle als Reize zu Grunde, aber die Zustände von Lust und Unlust, welche zum Begehren führen, dürfen mit dem Begehren nicht identifiziert werden. In diesem Punkte kann ich mich allerdings nicht auf einen allgemeinen Konsensus der Fachpsychologen berufen und sehe mich genötigt, nur Behauptung gegen Behauptung zu setzen. Auch mit der Beschreibung des höheren Gefühls kann ich mich nicht ganz einverstanden erklären. Zwar ist dies Gefühl richtig als die das Denken und Wollen begleitende Seelenstimmung beschrieben, allein gleich darauf werden in den Worten „gefühlsmässiges Empfinden und Begehren" zwei psychische Phänomene in die Gefühlssphäre verlegt, welche mir nach der üblichen, psychologischen Terminologie nicht in diese Sphäre zu gehören scheinen. „Empfinden" und „Begehren" gehören weder zum niederen, noch zum höheren Gefühl und können, wie mir scheint, niemals „gefühlsmässig" werden; sie können sich wohl mit Gefühlen verbinden, oder Gefühle hervorrufen, niemals aber selbst in Gefühle übergehen. Auch die Ausdrücke „temperamentartige (resp. phantastische) Abspiegelung" erscheinen mir nicht glücklich gewählt, da Temperament und Phantasie jedenfalls durchaus komplizierte psychische Phänomene sind und weder ganz, noch zum grösseren Teile der Gefühlssphäre angehören.[1]) Nach meiner Ansicht gehören zur Gefühlssphäre nur jene fein differenzierten psychischen Zustände, welche sich allesamt unter die Begriffe „Lust und Unlust" oder „Wohlgefallen und Missfallen" sub-

[1]) Insbesondere die Phantasie ist meiner Auffassung nach keineswegs „ein wesentliches Symptom des Gefühlslebens", sondern sie ist mit der Thätigkeit des streng logischen Erkennens aufs engste verwandt; sie unterscheidet sich von derselben einerseits durch losere Verknüpfung und freiere Auswahl ihres Stoffes, anderseits durch geringere Beteiligung des Willens: im Prozess des Erkennens bemeistert man durch Willensenergie seine Gedanken und lenkt sie bewusst nach einem bestimmten Ziele, während man sich bei der Thätigkeit der Phantasie von seinen Gedanken treiben lässt, ohne ihnen Zügel und Zaum anzulegen. Mit dem Gefühlsleben steht die Phantasie nur insofern in enger Verbindung, als die Phantasiethätigkeit erfahrungsmässig stärker auf das Gefühlsleben wirkt, wie das Denken; auch bieten Gefühle sehr oft den Anknüpfungspunkt und Anstoss zu einer phantastischen Gedankenbewegung. Vgl. hierzu weiter unten p. 89 ff.

summieren lassen, ohne doch untereinander völlig gleich zu sein, während v. Oettingen, wenn ich seine Ansicht richtig interpretiert habe, noch einen grossen Teil des sinnlichen Empfindens und Begehrens zum Gefühl rechnet. Diese Differenz ist deshalb wichtig, weil die Gefühlssphäre von allem spezifisch Naturhaften und Sinnlichen frei wird, wenn meine Auffassung des Gefühlslebens richtig ist. Während nach v. Oettingen „das sinnlich empfindende (sensibel-wahrnehmende) und begehrende (motorisch-treibende) Element im unmittelbaren Bewusstsein (Gefühl) sich durchdringen und bedingen“,[1]) gehört nach meiner Auffassung weder das sinnliche Empfinden, noch das sinnliche Begehren in das Gefühlsleben hinein, wodurch es möglich wird, die Gefühlssphäre scharf gegen das sinnliche Empfinden und Begehren abzugrenzen und dem Gefühl eine völlig selbständige Stellung neben dem sinnlichen Empfinden und Begehren zuzuweisen.

Die Differenz in Bezug auf Inhalt und Umfang der Gefühlssphäre zieht natürlich auch eine verschiedene Ansicht über die Stellung des Gefühls innerhalb der übrigen psychischen Funktionen nach sich. v. Oettingen weigert sich, das Gefühl als koordinierte Seelenbewegung neben dem Denken und Wollen anzuerkennen und meint, das Gefühl gehöre nur dem niederen, leiblich bedingten Naturleben der menschlichen Seele an. Um diese Behauptung richtig zu verstehen, müssen wir beachten, dass v. Oettingen dem Menschen eine „Doppelnatur“ zuschreibt. Er unterscheidet ein leiblich bedingtes Naturleben und ein höheres „geistiges“ Personleben des Menschen. In der Sphäre des Geistes gibt es kein Gefühl sondern das Gefühl bildet nur den „seelischen“, d. h. der Sphäre des Naturlebens angehörigen Hintergrund der geistigen Bewegungen.[2]) Was zunächst die Annahme einer „Doppelnatur“ des Menschen betrifft, so habe ich prinzipiell gegen dieselbe nichts Wesentliches einzuwenden. Es wird von den meisten Psychologen zugestanden werden, dass sich die psychischen Phänomene in einer Stufenfolge gruppieren lassen, in

[1]) A. a. O. I p. 139.

[2]) Vgl. den ganzen Abschnitt a. a. O. I p. 138 ff.; vgl. ferner die sehr ähnlichen Ausführungen bei Philippi (a. a. O. I p. 55 ff.).

welcher sich die einzelnen Stufen dadurch unterscheiden, dass auf der höheren Stufe das von der niederen Stufe gelieferte Material zu neuen psychischen Gebilden verarbeitet wird, welche die niedere Stufe aus eigenen Kräften nicht erreichen kann. Ferner ist es gewiss richtig, wenn v. Oettingen der höheren Stufe das denkende Erkennen und das zwecksetzende Wollen zuweist; es ist kein wesentlicher Unterschied, wenn ich (mit Jodl) diese Phänomene einer tertiären Stufe des Seelenlebens zuweise und innerhalb der Sphäre, welche von Oettingen als niederes Naturleben bezeichnet, zwei Stufen, nämlich die primäre Stufe der sinnlichen Empfindungen und die sekundäre Stufe der Vorstellungen unterscheide.[1]) Weiter ist anzuerkennen, dass bei v. Oettingen die unhaltbare Einteilung in zwei nebeneinander liegende selbständige „Substanzen“, von denen die niedere als menschliche „Seele“ und die höhere als menschlicher „Geist“ bezeichnet zu werden pflegte,[2]) prinzipiell überwunden ist, da v. Oettingen sich ausdrücklich gegen diese Ansicht erklärt, den Zusammenhang und die ständige Wechselwirkung beider Sphären betont und sogar behauptet, dass sich die höhere Sphäre aus der niederen allmählich entwickelt.[3]) Endlich ist es zweifellos richtig, dass die Religion erst unter Voraussetzung der höchsten Stufe menschlichen Seelenlebens möglich ist; trotz aller Betonung der Einheit des Seelenlebens und der Unentbehrlichkeit der niederen Stufen für das religiöse Leben ist daher in der That zuzugeben, dass die Phänomene der höchsten Stufe in der Religion eine grössere Bedeutung haben, wie die Phänomene der niederen Stufen. Allein trotz aller dieser Übereinstim-

---

[1]) Näheres über diese Stufenfolge siehe weiter unten p. 83 ff.

[2]) Vgl. diese Ansicht noch bei Philippi an der oben angeführten Stelle.

[3]) Allerdings scheint mir die Zweiteilung „Seele und Geist“ bei v. Oettingen noch stark nachzuwirken; ich glaube nicht, dass man bei unbefangener Wahl der termini gerade v. Oettingens Ausdrücke zur Bezeichnung der beiden Sphären wählen würde; man würde in diesem Falle wohl kaum in niedere seelische Erscheinungen (psychophysische Phänomene) und spezifisch geistige Vorgänge (psychopneumatische Phänomene) einteilen, sondern etwa zwischen niederen psychophysischen Phänomenen und rein psychischen oder geistigen Phänomenen unterscheiden.

mungen muss ich dagegen protestieren, wenn v. Oettingen das Gefühl nur der unteren Stufe zuweist. Es scheint mir nicht konsequent zu sein, wenn v. Oettingen das Gefühl in die niedere Sphäre verlegt und dennoch zugesteht, dass sich die Prozesse der höheren Sphäre im Gefühl abspiegeln. Wenn das Gefühl fähig ist auf die Vorgänge der höheren Sphäre zu reagieren, so ist das ein Beweis dafür, dass es nicht bloss zur niederen Sphäre gehört. Warum reagiert die sinnliche Wahrnehmung und das sinnliche Begehren niemals in gleicher Weise auf geistige Prozesse? Noch niemals ist ein geistiger Prozess sinnlich wahrgenommen worden und noch niemals hat eine rein geistige Bewegung sinnliche Begehrungen erweckt; warum sollte das Gefühl allein so bevorzugt sein, dass es — obgleich zur niederen Sphäre gehörig — auf die Vorgänge des Geisteslebens reagiert und an ihnen teilnimmt? Wir sind daher zu der Annahme genötigt, dass das Gefühl auch in die höchste, geistige Sphäre des Menschen hineinragt, und dass es ein rein geistiges Gefühl gibt, welches dem geistigen Erkennen und Wollen ebenbürtig ist. Sonst würde das rein geistige Erkennen und Wollen im Gefühlsleben gar kein Echo erwecken und nur die sinnlichen Empfindungen und Triebe würden unser Gefühl erregen. Wenn es aber ein geistiges Gefühl gibt, so steht nichts im Wege das religiöse Gefühl, welches unverkennbar nicht der niederen, sondern der höheren Gefühlssphäre angehört, dem religiösen Erkennen und Wollen als dritte gleichwertige Funktion zu koordinieren.

v. Oettingen weist darauf hin, dass sich die Spannkraft und Zuversicht starker religiöser Glaubensgewissheit gegenüber dem blossen Fühlen, selbst wider das eigene Gefühl, namentlich in Zeiten der Anfechtung bewähren, ja als sogen. „fühlloser Glaube“ erproben müsse. Das ist nach v. Oettingen der „Erfahrungsbeweis dafür, dass der Glaube seinem Wesen nach nicht auf Gefühlsbewegung ruht oder mit ihr steht und fällt.“[1]) Mir scheint, dass dieser Erfahrungsbeweis keineswegs zwingende Beweiskraft besitzt. Ich will die Thatsache des „fühllosen Glaubens“ nicht in Abrede stellen;

[1]) A. a. O. I p. 147; vgl. ferner den zweiten der oben angeführten Aufsätze und Philippi a. a. O. p. 57 f.

gerade in dem spezifisch christlichen Glaubensleben kommt er nicht nur nach dem Zeugnis vieler hervorragender Christen häufig vor, sondern jeder Christ wird wohl aus eigener Erfahrung über derartige Zustände berichten können. v. Oettingen selbst gesteht aber zu, dass das eine Anfechtung und nicht der gesunde, gottgewollte Höhepunkt des Glaubens ist; und in der That scheint mir der „fühllose" Glaube keineswegs eine normale Erscheinung, sondern eine gefährliche Erkrankung des religiösen Glaubens zu sein, welche nur kräftige religiöse Charaktere glücklich überstehen können, ohne an ihrem Glauben Schaden zu leiden. Ferner ist der „fühllose Glaube" gar nicht so völlig von allem Gefühl verlassen, wie v. Oettingen anzunehmen scheint. Freilich, im Augenblick der Anfechtung kann das Gefühl ganz aussetzen, ja, die gleichzeitig vorhandenen Gefühle können sogar alle dem Glauben feindlich sein: aber es bleibt doch das Erinnerungsbild an vergangene religiöse Gefühlsbewegungen bestehen, und dieses ist im stande, auf kurze Zeit das intermittierende Gefühl zu ersetzen und dem Wollen und Denken die nötigen Anhaltspunkte zur Überwindung der Krisis zu geben. Wo auch dieses Erinnerungsbild fehlt, da scheint mir ein Überstehen der Anfechtung ausgeschlossen zu sein; ohne die Erinnerung an das, was früher im Gefühl durchlebt worden ist, muss der Glaube in einer solchen Krisis unfehlbar zusammenbrechen.

Als Resultat gewinnen wir also aus dieser Auseinandersetzung ein Doppeltes: erstens, dass Gefühle zum Wesen der Religion gehören und zweitens, dass das Wesen der Religion nicht bloss in Gefühlen besteht. Die Auseinandersetzung über das Gefühl hat deshalb so ausführlich sein müssen, weil hierüber — wie die obigen Erörterungen zeigen — in der modernen Litteratur viel diskutiert worden ist, und weil die Ansichten über das Gefühl sehr mannigfaltig sind. Wesentlich einfacher gestaltet sich die Entscheidung der Frage, ob der Wille ausschliesslicher Sitz der Religion ist. Die Frage ist ebenfalls zu verneinen. Schon die psychologische Thatsache, dass es keinen Willensakt ohne vorangehende Vorstellungen, Urteile oder Gefühle gibt, ist entscheidend für diese Frage. Wenn zum Zustandekommen jeder beliebigen

Bethätigung des Willens andere psychische Elemente unentbehrlich sind, so muss dasselbe auch für die religiöse Bethätigung des Willens gelten. Und in der That belehrt uns eine psychologische Betrachtung des religiösen Handelns, dass dasselbe stets aus religiösen Motiven der Vorstellungs- oder der Gefühlssphäre entspringt. Doch werden wir hier ebenso, wie wir der Gefühlssphäre trotz aller Abhängigkeit von der Vorstellungswelt eine weitgehende Selbständigkeit einräumten, auch der Willenssphäre eine gewisse Selbständigkeit einräumen dürfen. Der Wille wird von unseren Vorstellungen, Gefühlen und sonstigen psychischen Inhalten nicht mit mechanischer Notwendigkeit bewirkt, sondern er empfängt aus den übrigen Sphären der Seele Reize, welche ihn zur Thätigkeit bewegen, und an denen er sich in verschiedener Weise bethätigt, ohne auf die gleichen Reize stets in gleicher Weise mechanisch zu reagieren. Diese psychologische Thatsache ist unabhängig von dem Streite um die metaphysische Willensfreiheit. Die Freiheit und Selbständigkeit des Willens in den oben angeführten Grenzen wird auch von den Deterministen anerkannt, da sie ein unleugbares psychologisches Faktum ist. Der Streit bewegt sich in einer höheren Sphäre der Betrachtung: man streitet sich darüber, ob der Wille in den dargelegten Formen der psychologischen Freiheit völlig selbstthätig funktioniert, oder ob ihm diese Funktionen unbewusst von anderswoher so gegeben sind, dass der Verlauf und das Resultat der scheinbar frei verlaufenden Funktionen notwendig so ausfallen müssen, wie sie ausfallen. Die Entscheidung dieser Frage gehört aber sichtlich nicht in den Rahmen der hier behandelten Frage hinein. Uns genügt es konstatiert zu haben, dass einerseits der Wille psychologisch frei funktioniert, dass er aber anderseits in seiner Bethätigung auf die Inhalte, welche die menschliche Seele ihm liefert, beschränkt ist und ohne Mitbeteiligung dieser Inhalte nicht funktionieren könnte.

Die soeben dargelegten Thatsachen sind denn auch so handgreiflich, dass sich meines Wissens in der Geschichte kein einziger Versuch findet, den Sitz der Religion ausschliesslich in den Willen zu verlegen. Es fehlt nicht an Theorien,

welche in der religiösen Bethätigung des Willens die Hauptsache der Religion sehen; niemand aber findet in der Bethätigung des Willens das einzige wesentliche Element der Religion, sondern überall wird neben der Willensbethätigung noch wenigstens ein anderes psychisches Element als gleich wichtig angesehen. So stellt z. B. Kant, welcher am energischsten und einseitigsten die Bedeutung des Thuns und des Willens für die Religion hervorhebt, doch neben das sittliche Handeln und die religiösen Willensfunktionen das rationale Vernunftgesetz als Motiv des sittlichen und religiösen Handelns; und auch v. Oettingen, welcher unter den Schriftstellern des letzten Dezenniums am stärksten den Primat des Willens in der Religion betont hat, hat daneben doch nachdrücklich den Wert und die Unentbehrlichkeit des Erkennens hervorgehoben.[1]

---

§ 6. Die Religion als Inhalt der praktischen Vernunft.

Wir haben nunmehr festgestellt, dass das Gefühl und der Wille weder der psychische Ausgangspunkt, noch der ausschliessliche Sitz der Religion sind, obgleich sowohl Gefühle als Willensakte zum Wesen der Religion gehören. Die Untersuchung wendet sich nunmehr den intellektuellen Bestandteilen des Seelenlebens zu, d. h. der Welt der Sinneswahrnehmungen, der Vorstellungen, der Begriffe, der mannigfachen Verknüpfungen derselben durch Urteil und Schluss, kurz, mit einem Worte, dem Gebiete der menschlichen Vernunft.[2]

---

[1]) A. a. O. p. 146 ff.

[2]) Der Sprachgebrauch des Wortes „Vernunft“ ist überaus schwankend, da einige Denken, Fühlen und Wollen als Bestandteile der Vernunft hinstellen, andere aber die Vernunft dem Fühlen und Wollen gegenüberstellen und den Ausdruck auf die Bedeutung beschränken, welche die Erstgenannten dem Denken oder Wissen zuschreiben, andere wiederum das Wort Vernunft zur Bezeichnung einer besonderen, höheren Sphäre innerhalb des Denkens und Wissens verwenden. Deshalb halte ich es für nötig hier zu erklären, dass ich den Ausdruck „Vernunft“ nicht für das gesamte

Es erhebt sich hier die Frage, ob nicht die menschliche Vernunft endlich der psychische Quellort und der zentrale Sitz der Religion ist?

Ebenso wie bei der Untersuchung des Gefühls und des Willens, wird es auch hier notwendig sein, sich erst eine allgemeine psychologische Grundlage zu schaffen. Der Inhalt der menschlichen Vernunft entsteht dadurch, dass sich auf dem Wege der Sinneswahrnehmung verschiedene Eindrücke aufdrängen, und dass die dem Menschen angeborenen psychischen Kräfte sich an diesen Eindrücken bethätigen. Wenn wir zunächst die Thätigkeit der Vernunftkräfte beiseite lassen und nur den Weg der von aussen sich aufdrängenden Eindrücke verfolgen, so ist der regelmässige Verlauf dieser Eindrücke der, dass sie unmittelbar nach ihrem Auftreten in der Bewusstseinssphäre am stärksten sind, dass sie dann allmählich an Kraft abnehmen und endlich wieder aus der Bewusstseinssphäre verschwinden. Jedoch verschwindet nur ein Teil der Eindrücke völlig und für immer aus der Bewusstseinssphäre; der andere Teil wird im Gedächtnis aufbewahrt und kann unter gewissen Umständen, deren nähere Betrachtung uns hier nicht interessiert, wieder in der Bewusstseinssphäre auftreten. Jedoch sind die wiederholten Eindrücke nur abgeblasste Bilder des erstmaligen Eindrucks und erreichen niemals die Stärke und Wirkung desselben. Im psychologischen Sprachgebrauch bezeichnet man den unmittelbaren, ersten Eindruck als Empfindung, das abgeblasste Bild, welches im Gedächtnis aufbewahrt wird, als Vorstellung.[1] Empfindungen und Vorstellungen sind wesentlich unabhängige Elemente des Seelenlebens, denn sie werden von der Seele nicht selbstthätig produziert, sondern drängen sich von aussen auf. Die Seele hat daher nur einen sehr beschränkten Einfluss auf diese Elemente und kann ihr Erscheinen und Verschwinden nur sehr unvollkommen regulieren und beherrschen. Wir sahen oben, dass der Seele von Natur eine gewisse formale Organisation gegeben ist, welche der Mensch nicht zu ändern vermag,

---

Seelenleben des Menschen gebrauche, sondern für diejenigen Teile des Seelenlebens, welche nach Abzug des Fühlens und Wollens übrig bleiben.

[1]) Vgl. Jodl a. a. O. p. 140.

und auf der daher alle Thätigkeit und aller Inhalt der menschlichen Seele basiert ist; hier tritt die Welt der Empfindungen und Vorstellungen als zweite fundamentale Grundlage des Seelenlebens hinzu, welche der Mensch ebenfalls nicht willkürlich verändern kann, oder doch wenigstens nur in sehr beschränktem Masse.

Wir wenden jetzt unsere Aufmerksamkeit der Thätigkeit der Vernunft zu und verfolgen weiter, was aus den Empfindungen und Vorstellungen infolge der Bearbeitung derselben durch die Vernunft wird. Die Vernunft beschäftigt sich zunächst damit, die Vorstellungen und Empfindungen mit einander zu verbinden und zu vergleichen; allein damit ist die Vernunftthätigkeit noch nicht erschöpft, sondern die Vernunft erarbeitet sich zu den primären Bewusstseinselementen oder Empfindungen und zu den sekundären Bewusstseinselementen oder Vorstellungen noch eine dritte Art von Bewusstseinselementen. „Hier stossen wir auf die höchste Leistung des Bewusstseins, welche nicht mehr Abbilder in mannigfacher Verknüpfung zeigt, sondern Verschmelzungen und Verdichtungen der primären und sekundären Bewusstseinselemente zu neuen eigenartigen Gebilden. Diese bezeichnen wir teils als Begriffe und im Hinblick auf die Function als Denken, teils als Phantasievorstellungen und im Hinblick auf die Function als Dichten im weitesten Sinne, wenn wir nemlich darunter jede Art frei erfindender künstlerischer Thätigkeit ..... verstehen.[1]) Diese dritte Art von Bewusstseinselementen, welche wir mit einem zusammenfassenden Ausdruck Ideen nennen können, erlangt eine gewisse Selbständigkeit gegenüber den Vorstellungen, aus denen sie gebildet wurde. Allein die Ideen können niemals ihre Herkunft völlig verleugnen. „Unsere abstractesten Gedanken, unsere erhabensten Gefühle und unsere auf die fernsten Ziele gerichteten Willensacte bleiben doch immer an Vorstellungen und Erinnerungen gebunden, welche aus der unmittelbaren Wahrnehmung stammen.“ [2]) Mit der Veränderung des Vorstellungskreises, auf welchen die Ideen angewandt

---

[1]) Jodl a. a. O. p. 143 f.
[2]) Jodl a. a. O. p. 58.

werden, verändern sich auch die Ideen, selbst wenn das Wort, welches zur Bezeichnung der Idee dient, dasselbe bleibt. Die Ideen treten so, als dritter, relativ selbständiger Vernunftinhalt neben die Empfindungen und Vorstellungen. Diese drei Inhalte sind es, welche die Grundlage aller Vernunftthätigkeit bilden. Aus diesen Inhalten bildet sich allmählich ein Besitz von fertig formulierten Urteilen, der ebenso wie Vorstellungen und Begriffe im Gedächtnis aufbewahrt werden kann.

Nun bildet aber nicht jeder Mensch seinen Besitz an Begriffen und Urteilen durch eigene intellektuelle Thätigkeit, sondern dieser Prozess kann wesentlich abgekürzt werden, indem durch das Medium der Sprache fertig formulierte Urteile und Begriffe übertragen werden können. Die eigenen Empfindungen und Vorstellungen dienen dann nur dazu, die korrekte Bildung der überkommenen Begriffe und Urteile zu kontrollieren und eventuell Fehler in denselben zu korrigieren. Ganz erspart werden kann die begriffsbildende und urteilsbildende Thätigkeit indessen keinem Menschen, denn erst dann ist man im stande Begriffe und Urteile fertig formuliert von anderen zu übernehmen, wenn man überhaupt Begriffe und Urteile zu bilden versteht. Wer Begriffe und Urteile nur übernommen hat, ohne im stande zu sein, jederzeit den Prozess der Begriffs- und Urteilsbildung selbständig zu vollziehen, hat überhaupt keine Begriffe und Urteile übernommen, sondern nur leere, sinnlose Worte. Die Übernahme fertiger Begriffe und Urteile kann die eigene Begriffs- und Urteilsbildung nur durch Voranstellung des Resultates erleichtern, niemals aber kann die eigene Begriffs- und Urteilsbildung hierdurch ganz entbehrlich gemacht werden. Von hier aus wird es auch verständlich, dass man Begriffe und Urteile nur dann mit vollem Verständnis übernehmen kann, wenn man die Vorstellungen, auf Grund deren die übernommenen Begriffe und Urteile gebildet wurden, gleichfalls im wesentlichen kennt.

Dieses allgemeine Schema der Entstehung der Vernunftinhalte ist aber noch in zwei wichtigen Punkten zu ergänzen Erstens tritt neben die Sinneswahrnehmung noch eine Art innere Wahrnehmung. Diese innere Wahrnehmung besteht darin, dass die jeweiligen inneren Zustände und Bewegungen

der Seele von der Vernunftsphäre wahrgenommen werden. Gefühle, Strebungen und alle übrigen Prozesse des Seelenlebens werden von der Vernunft in ähnlicher Weise wahrgenommen wie die Eindrücke, welche durch die Sinne vermittelt werden.[1]) Wir können unsere Seele gleichsam in zwei Teile teilen, von denen der eine Teil wirklich will, fühlt und denkt, der andere hingegen nur davon Kenntnis nimmt, dass im anderen Teil ein Gefühls-, Willens- oder Gedankenprozess stattfindet und kühl und uninteressiert den Verlauf dieses Prozesses verfolgt. „Jeder kennt .... gewiss aus eigener Erfahrung solche Zustände, wo ein innerer Zuschauer immerfort mitspricht, obgleich man von etwas ganz anderem als sich selbst völlig in Anspruch genommen zu sein scheint.“ [2]) Natürlich ist diese Teilung niemals völlig durchzuführen, denn schliesslich ist es doch dasselbe Subjekt, welches einerseits denkt, fühlt und will und anderseits die Zustände des Denkens, Fühlens und Wollens zum Gegenstand der Beobachtung macht.[3]) Insbesondere wird

---

[1]) Vgl. H. Cornelius a. a. O. p. 2, wo die innere Erfahrung als diejenige Erfahrung definiert wird, „welche eben unsere psychischen Thatsachen zum Gegenstande hat“.

[2]) Har. Höffding a. a. O. p. 21; vgl. William Hamilton, Lectures on Metaphysics, Edinburgh and London 1859 II p. 432: „In the phaenomena of Cognition, consciousness distinguishes an object known from the subject knowing. This subject may be of two kinds: — it may either be the quality of something different from the ego; or it may be a modification of the ego or subject itself. In the former case, the object, which may be called for the sake of discrimination the object-object, is given as something different from the percipient subject. In the latter case, the object, which may be called the subject-object, is given as really identical with the conscious ego, but still consciousness distinguishes it, as an accident, from the ego; . . . This discrimination of self from self, — this objectification, is the quality which constitutes the essential peculiarity of Cognition. In the phaenomena of Feeling . . . on the contrary consciousness does not place the mental modification or state before itself; it does not contemplate it apart, — as separate from itself, — but is, as it were, fused into one. The peculiarity of Feeling, therefore, is that there is nothing but what is subjectively subjective.“

[3]) Ich halte es dennoch nicht für richtig, diesen Unterschied völlig aufzuheben, wie z. B. Th. Lipps es thut (Grundtatsachen des Seelenlebens p. 20 ff.). In sehr beachtenswerter Weise betont Lipps, dass Gefühle und Strebungen stets Vorstellungsinhalte sind; allein, wenn er be-

eine ruhige Beobachtung oft durch die Intensität der zu beobachtenden Prozesse gestört; sehr intensive Gedankenarbeit und starke Gefühls- und Willensbewegungen nehmen die seelischen Kräfte so sehr in Anspruch, dass eine gleichzeitige genaue Selbstbeobachtung zur Unmöglichkeit wird. In diesem Falle muss zum Zwecke der genaueren Analyse des Vorgangs das Erinnerungsbild die unmittelbare Wahrnehmung ersetzen.[1]) So sehr aber auch die bewusste innere Wahrnehmung und Selbstbeobachtung durch die Intensität gewisser psychischer Vorgänge gehemmt wird, ganz aufgehoben wird sie dennoch niemals; im Gegenteil, je intensiver wir fühlen und wollen, und je lebhafter unsere Gedankenbewegung ist, desto leichter und sicherer werden wir innerlich wahrnehmen, dass wir denken, fühlen oder wollen. Und gerade der Umstand, dass wir in solchen Fällen noch das Erinnerungsbild zur Vervollständigung der Selbstbeobachtung benutzen können, zeigt, wie stark und deutlich der Eindruck des Prozesses auf die beobachtende und empfindende Vernunftsphäre war.

Ich hoffe, dass diese Gedanken genügend klarstellen, in welchem Sinne wir behauptet haben, dass neben das Wahrnehmen der sinnlichen Empfindungen auch ein Wahrnehmen der inneren, seelischen Prozesse tritt. Alle seelischen Prozesse bewirken Empfindungen, welche den durch die Sinne vermittelten Empfindungen völlig analog sind. Mit den sinnlichen Empfindungen teilen sie auch die Eigenschaft, dass sie im Anfange den grössten Grad der Intensität haben und dann allmählich abnehmen, bis sie sich in Vorstellungen verwandeln, welche entweder im Gedächtnis aufbewahrt werden und reproduziert werden können, oder ganz aus dem Bewusstsein verschwinden. Hieraus erklärt sich die interessante Thatsache, dass die Erinnerung an ein Gefühl oder an einen

---

hauptet, dass sie nur Vorstellungsinhalte sind, d. h. dass sie nichts weiter sind, als zwei Gruppen von Vorstellungsinhalten neben anderen Gruppen von Vorstellungsinhalten, so scheint mir dies der inneren Erfahrung durchaus zu widersprechen. Vgl. dagegen Jodl a. a. O. p. 108: „Obwohl ... bei der inneren Wahrnehmung der Inhalt derselben lediglich Zustand des wahrnehmenden Subjects selbst und nicht zugleich Beschaffenheit eines Äusseren ist, so ist derselbe doch zugleich (innerliches) Object für dasselbe."

[1]) Vgl. Höffding a. a. O. p. 22.

Willensakt selbst kein Gefühl oder Willensakt, sondern ein blosser Gedanke ist.[1]) Die Erinnerung an ein Gefühl ist an sich weder freudig noch traurig; es wird eben nicht das Gefühl selbst aufbewahrt, sondern nur die Wirkung, welche das Gefühl auf die Vernunftsphäre in Gestalt der Empfindung ausgeübt hat und diese noch dazu in abgeschwächter Form. Allerdings kann die Vorstellung eines Gefühls leicht wieder ein Gefühl auslösen, welches dem vorgestellten Gefühl ähnlich ist; dann ist aber nicht das alte Gefühl wieder lebendig geworden, sondern das Erinnerungsbild hat ein neues Gefühl hervorgerufen, welches wegen seiner Ähnlichkeit leicht mit dem früheren Gefühl verwechselt werden kann.[2]) Bei Willensakten liegt dasselbe Verhältnis noch deutlicher vor; hier ist es ganz besonders einleuchtend, dass die Erinnerung an einen Willensakt selbst kein Willensakt, sondern bloss ein Gedanke ist, dass aber anderseits die Erinnerung an frühere Willensakte besonders geeignet ist, neue Willensakte hervorzurufen, welche den früheren Akten ähnlich sind. Diese Darlegungen über die innere Wahrnehmung sind für unsere Zwecke von grosser Wichtigkeit, weil die auf Grund innerer

[1]) Vgl. Hamilton a. a. O. II p. 432: „We are, indeed, able to constitute our states of pain and pleasure into objects of reflection, but in so far as they are objects of reflection, they are not feelings, but only reflex cognitions of feelings.“ Vgl. ferner Ziehen a. a. O. p. 147 f., wo Ziehen sehr richtig betont, dass alle Eigenschaften der Grundempfindung, mit Einschluss des Gefühlstons, in den Inhalt der Vorstellung oder des Erinnerungsbildes übergehen und sich demnach nicht nur der Intensität nach, sondern qualitativ von der Grundempfindung unterscheiden (vgl. p. 128 f.). Wenn Ziehen der Vorstellung ausserdem noch einen besonderen Gefühlston zuschreibt, welcher ebenfalls aus der Grundempfindung stammen soll, so dass also „der Gefühlston der Empfindung in doppelter Form in der Vorstellung wiederkehrt, erstens im Inhalt der Vorstellung und zweitens als übertragene selbständige Eigenschaft der Vorstellung, als übertragener Gefühlston“ (p. 148, vgl. p. 151 ff.), so ist das aus denselben Gründen abzulehnen, aus welchen wir oben die Behauptung, dass jeder Empfindung oder Vorstellung ein bestimmter „Gefühlston“ anhafte, abgelehnt haben.

[2]) Vgl. die vortrefflichen Ausführungen über den Unterschied zwischen einem reproduzierten Gedächtnisbild eines Gefühls und einem Gefühl, welches auf Grund der Reproduktion neu entsteht, bei Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens p. 197 f.

Wahrnehmung entstandenen Vorstellungen bei der Begriffs- und Urteilsbildung nicht unwirksam sind, sondern im Gegenteil von entscheidendem Einflusse auf beide sein können.

Aber noch in einem zweiten Punkte bedarf unsere bisherige Darstellung einer Ergänzung. Wir haben bisher geschildert, wie die Inhalte der Vernunft zuerst in der Form von Empfindungen und Vorstellungen in die Vernunft einziehen, und wie die Vernunft die ihr gegebenen Vorstellungen und Empfindungen allmählich zu neuen Formen umgestaltet und verarbeitet. In dieser Thätigkeit haben wir noch einen Teil näher ins Auge zu fassen, nämlich die produktive geistige Thätigkeit. Wir werden uns darüber orientieren müssen, ob sich auch die Produktion neuer Gedanken und Ideen von unserem bisherigen Schema aus vollständig erklären lässt. Es mag nun hier gleich an die Spitze gestellt sein, dass eine vollständige Erklärung dieses letzteren Prozesses mit den gegenwärtigen wissenschaftlichen Mitteln nicht möglich ist, und dass es sich vorläufig auch nicht absehen lässt, dass eine genügende wissenschaftliche Erklärung in Zukunft möglich sein wird. Es lassen sich aber für diesen Prozess doch einige wichtige Grenzlinien angeben, und es lässt sich dadurch das Gebiet, innerhalb dessen das Geheimnis sich bewegt, ziemlich genau abstecken. Vor allem ist zu beachten, dass noch nie ein absolut neuer Gedanke erfunden worden ist. Die Bildung neuer Gedanken ist stets aufs stärkste beeinflusst durch die Gedankenwelt, welche der Erfinder neuer Gedanken überkommen hat; stets sind die neuen Gedanken aus Elementen zusammengestellt, welche allen Zeitgenossen des Erfinders geläufig sind. Diese Abhängigkeit beeinträchtigt keineswegs die Neuheit des Gedankens. Es bleibt in jedem neuen Gedanken ein Rest, welcher sich aus den überkommenen Vorstellungen nicht ableiten lässt. Wenn wir aber beachten, dass der neue Gedanke stets nur auf Grund schon vorhandener Gedanken und unter Benutzung derselben entstehen kann, so werden wir die Entstehung neuer Ideen als einen Prozess ähnlicher Art zu verstehen haben, wie den gewöhnlichen Prozess der Begriffs- und Urteilsbildung. Sowohl die erfinderische Reflexion, welche neue Gedanken durch mühsame

geistige Arbeit erschliesst, als auch die schöpferische Phantasie, welche auf Grund intuitiver Eingebung neue Gedanken im Sprunge erhascht, sind rein intellektuelle Prozesse und gehören ausschliesslich der Vernunftsphäre an. Diese Anschauung werden die meisten in der That für viele Zweige der produktiven geistigen Thätigkeit gelten lassen. Es ist allen eine geläufige Vorstellung, dass der erfinderische Techniker und Kaufmann, der Entdecker auf dem Gebiete der Naturwissenschaften oder der Verfasser gelehrter Werke wesentlich mit dem Intellekt arbeiten, und dass hier die produktive Thätigkeit in der That wesentlich mit rein intellektuellen Mitteln ausgeübt wird — abgesehen natürlich von der auf Fleiss und Konzentration verwandten Willensenergie, ohne die überhaupt keine geistige Arbeit stattfinden kann, die aber nicht direkt intellektuelle Werte produziert, sondern nur den Apparat, welcher zur Produktion dient, in Bewegung setzt und in stetiger Arbeit erhält. Anders urteilt man aber gewöhnlich über die Produktion künstlerischer, sittlicher und religiöser Ideen. Es ist gegenwärtig durchaus modern zu behaupten, dass das Gefühlsleben die Geburtsstätte dieser Ideen ist, und dass die Vernunft nur beschreibt und ausspricht, was auf dem Gebiete des Gefühls gefunden wurde. Es scheint mir aber, dass diese Behauptung einer genauen Selbstbeobachtung nicht Stich hält. Selbst wenn wir zugeben, dass die geistige Bewegung, welche zur Erfindung einer neuen Idee führt, im Gefühl ihren Anfang nimmt, so werden wir doch nicht zugeben können, dass diese Bewegung schon im Gefühl zur Idee geformt wird; solange die Bewegung im Gefühl bleibt, ist sie namenlos und nur ein subjektiver, unübertragbarer Zustand. Erst dadurch, dass das Gefühl im oben geschilderten Sinne Gegenstand der Empfindung wird, wird es der menschlichen Seele möglich, den Vorgang in Worte zu fassen und durch die Worte in anderen menschlichen Seelen einen ähnlichen Gefühlsprozess zu erzeugen. Diese Empfindung und die Beschreibung des Gefühls sind aber, wie wir oben gesehen haben, Vorgänge, welche sich in der Vernunftsphäre abspielen. Gesetzt also, dass in der That die Konzeption neuer künstlerischer, religiöser und sittlicher

Ideen auf dem Gebiete des Gefühls beginnt, so ist der anfängliche Gefühlsprozess nur der Anstoss und die Einleitung zu einer Thätigkeit der Vernunft. So notwendig dieser Anstoss auch sein mag, die eigentliche Produktion der neuen Idee findet doch innerhalb der Vernunft statt. Es wird aber ausserdem noch bezweifelt werden müssen, ob in der That eine Gefühlsbewegung die Produktion neuer künstlerischer, religiöser und sittlicher Ideen einleitet. Der Thatbestand einer solchen Neuschöpfung ist doch wohl der, dass sich aus einer Menge von verworrenen, nur halbbewussten Vorstellungen, Begriffen und Urteilen plötzlich die neue Idee in geheimnisvoller Weise klar und deutlich entwickelt, ohne dass sie durch konsequente, bewusste Gedankenarbeit erworben ist. Wenigstens ist dies die Form, in welcher bei gewöhnlich begabten Menschen neue Einfälle und Gedanken auf den drei genannten Gebieten zu entstehen pflegen. Die Ideen sind plötzlich da, obgleich man nicht recht weiss, wie es zugegangen ist, dass gerade diese Idee im Bewusstsein erschien. Soviel weiss man nur, dass die Idee, die erst verworren vorhanden war, plötzlich klar auftauchte.[1]) Möglich ist, dass bei den grossen Genies der Prozess anders verläuft; doch wird man dies wohl auf Grund der alltäglichen Vorkommnisse bezweifeln müssen und sich die Thätigkeit des Genies nur als Steigerung des beschriebenen Prozesses vorstellen dürfen. Wenn es aber so ist, dass die neue Idee aus dem Dunkel verworrener, unklarer Ideen aufstrahlt, so liegt die Täuschung nahe, diese unklaren Zustände als Gefühle zu bezeichnen. Es ist im populären Sprachgebrauch keineswegs selten, dass ein unklarer, intellektueller Zustand als Gefühl bezeichnet wird.[2]) Wenigstens glaube ich schon mehrmals erlebt zu haben, dass die in Disputationen nicht selten vorkommende Entgegnung: „Ja, das muss man eben fühlen“, nichts weiter bedeutete, als

[1]) Mit Recht betont daher z. B. Jodl (a. a. O. p. 144 ff.) die enge Verwandtschaft zwischen Denken und Dichten; vgl. oben p. 84.

[2]) Vgl. Teichmüller, Religionsphilosophie, Breslau 1886 p. 32: „Wenn man . . . das Wesen des Gefühls verstehen will, so muss zunächst das Idolon fori beseitigt werden, wonach auch unklare Erkenntnisse als Gefühle gelten.“

dass dem Sprecher keine klaren Gründe mehr für seine Behauptung zur Verfügung standen, dass aber doch noch verworren und unklar auf dem Grunde seiner Seele Argumente für die verfochtene Ansicht schlummerten, die zwar dem Bewusstsein nicht stark genug gegenwärtig waren, um in klare Gedanken umgesetzt zu werden, aber doch so viel subjektive Kraft hatten, dass sie den Sprecher verhinderten, die verfochtene These aufzugeben. Dieselbe Verwechselung scheint mir auch vorzuliegen, wenn man die Entstehung von Ideen aus dem Gefühl ableitet. Diese Verwechselung wird aber noch dadurch gefördert, dass jede Produktion einer neuen Idee von intensiven Gefühlsbewegungen begleitet wird, und dass die Menschen, welchen geistige Produktivität in hohem Masse eignet, meist auch über ein ungewöhnlich sensibles und reiches Gefühlsleben verfügen. Das alles kann aber, wenn man den fundamentalen Unterschied zwischen einer verworrenen Idee bezw. einer verworrenen Vorstellung einerseits und dem Gefühl anderseits klar im Auge behält, nicht die Erkenntnis verhindern, dass auch die neuen künstlerischen, religiösen und sittlichen Ideen von der Vernunft gebildet werden und nicht vom Gefühl. Die gleichzeitig regelmässig auftretenden Bewegungen des Gefühls sind zunächst nur als Begleiterscheinungen zu verstehen, welche durch die Thätigkeit der Vernunft hervorgerufen werden. Allerdings sind die einmal in Gang gesetzten Gefühlsbewegungen im stande, den Lauf des ideenbildenden Prozesses zu hemmen oder zu fördern und können in dieser indirekten Weise an der Produktion neuer Ideen beteiligt sein; einen direkten Einfluss haben sie aber auf die Bildung der neuen Idee nicht, es sei denn, dass sie in der Vernunftsphäre Empfindungen und Vorstellungen hervorrufen, und dass diese mit in das Spiel der Gedanken hineingezogen werden; dann ist es aber wiederum nicht das Gefühl, welches die neuen Ideen schafft, sondern die Vernunft benutzt bei ihrer Arbeit auch die durch das Gefühl hervorgerufenen Vorstellungen, Empfindungen und Begriffe.

Nachdem wir uns so über die möglichen Inhalte der Vernunft einen Überblick verschafft haben, sind wir im stande, das gewonnene Material unter einem neuen Gesichtspunkte

zu gruppieren, welcher, wie sich später zeigen wird, für die Betrachtung der Religion von besonderer Wichtigkeit ist. Wenn unsere bisherigen Darstellungen richtig waren, so ist eine doppelte Verwendung der Vernunftinhalte möglich. Erstens kann sich die Vernunft in ihrer Thätigkeit auf ihr eigenstes Gebiet beschränken und lediglich ihre eigenen Inhalte in der verschiedensten Weise bearbeiten, sei es, dass sie neue Ideen aus den alten abzuleiten sucht, oder dass sie sich bemüht, die alten Ideen neu zu gruppieren und zu kombinieren. Es handelt sich also hier um eine reine Vernunftthätigkeit, für welche charakteristisch ist, dass sie unter Nichtbeachtung der gleichzeitigen Gefühls- und Willensregungen allein auf dem Gebiete der Vernunft vollzogen wird. Diese Thätigkeit der Vernunft ist ausschliesslich theoretisch und nicht praktisch. Zweitens aber können die Vernunftinhalte auf Gefühl und Willen einwirken. Sie kommen dann nicht nur als reine Vernunftgrössen und nicht nur als das Material für eine theoretische Spekulation in Betracht, sondern wirken als Reize auf das Gefühls- und Willensleben und erregen hier Bewegungen von verschiedener Intensität und Dauer. In diesem Falle übt die Vernunft eine praktische Einwirkung auf die übrigen Elemente des Seelenlebens aus und wird so zur psychischen Anfangsursache des praktischen, menschlichen Handelns. Die Inhalte der Vernunft finden also einerseits eine theoretische, anderseits eine praktische Verwendung. Wir werden daher berechtigt sein, innerhalb der Vernunft ein besonderes Gebiet als praktische Vernunft abzugrenzen und mit der von Kant eingeführten Terminologie eine theoretische und eine praktische Vernunft zu unterscheiden. Zweierlei aber darf bei dieser Unterscheidung nicht ausser acht gelassen werden. Erstens ist energisch zu betonen, dass die theoretische und die praktische Vernunft nicht als zwei getrennte Teile der einen Gesamtvernunft zu denken sind, sondern dieselben Inhalte können entweder theoretisch oder praktisch verwandt werden. Die theoretische Vernunft ist der umfassendere Begriff, indem er sämtliche Inhalte, welche überhaupt in der Vernunft auftreten, umfasst, während es zu einer praktischen Wirkung auf Gefühl und Wille nur bei einem Teile der Vernunftinhalte kommt.

Zweitens darf nicht vergessen werden, dass in allen Augenblicken des bewussten Lebens gleichzeitig sowohl eine theoretische als eine praktische Verwendung der Vernunftinhalte stattfindet, so dass die Vernunft stets gleichzeitig sowohl theoretisch als auch praktisch ist; es kann nur Momente geben, in denen die Vernunft überwiegend theoretisch oder überwiegend praktisch ist, niemals aber ist die Vernunft ausschliesslich theoretisch oder ausschliesslich praktisch. Die Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Vernunft darf aber trotzdem durchgeführt werden, weil die Vernunft in diesen beiden völlig verschiedenen Richtungen wirksam ist. Und wenn auch die beiden Seiten der Vernunft in der konkreten Wirklichkeit stets untrennbar verbunden sind, so sind sie doch für die abstrakte, wissenschaftliche Reflexion deutlich unterscheidbar.

Das gegenseitige Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft denken wir uns also in folgender Weise: Die theoretische Vernunftthätigkeit kann sich auf zwei verschieden geartete Komplexe von Vernunftinhalten richten: erstens auf solche Inhalte, welche ausschliesslich dem Gebiete der Vernunft angehören. Das sind entweder solche Inhalte, welche auf Gefühl und Willen keinen Einfluss ausüben und daher der praktischen Vernunft gar nicht angehören, oder solche Inhalte, bei welchen der Vernunftinhalt von den nachfolgenden Gefühls- und Willenswirkungen getrennt werden und allein betrachtet werden kann. Wenn die theoretische Vernunft mit solchen Inhalten operiert, so vollzieht sie eine theoretische Funktion im engeren Sinne des Wortes. Zweitens aber kann sich die Thätigkeit der theoretischen Vernunft auf die Inhalte der praktischen Vernunft richten. Sie kann die praktisch wirksamen Vernunftinhalte unter Einschluss der von ihnen ausgehenden Gefühls- und Willenswirkungen zum Gegenstand einer theoretischen Untersuchung machen. Dies ist dadurch möglich, dass, wie wir oben gesehen haben, Gefühle und Willenshandlungen einen Reflex in der Vernunft hinterlassen, und dass dieser Reflex der theoretischen Spekulation zur Verfügung steht. Ausgeschlossen sind nur die Gefühls- und Willensbewegungen, welche gleichzeitig mit der theoretischen

Thätigkeit stattfinden und daher noch keinen deutlichen und vollständigen Reflex auf dem Gebiete der Vernunft verursacht haben. Die theoretische Vernunftthätigkeit kann nur vergangene Gefühls- und Willenszustände zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen. Allerdings sind hiermit nicht längst vergangene Zustände gemeint, sondern es ist nur eine gewisse Abgeschlossenheit des Gefühls- oder Willensprozesses erforderlich, gleichviel ob der Abschluss vor einigen Sekunden oder vor einigen Monaten stattfand. Sofern also die theoretische Vernunftthätigkeit sich auf Inhalte der praktischen Vernunft richtet, hat sie es nicht mit reinen Vernunftinhalten zu thun, sondern mit solchen Vernunftinhalten, denen das Erinnerungsbild der ausgelösten Gefühls- oder Willensbewegung aufs engste assoziiert ist. In sehr vielen Fällen ist die theoretische Vernunft im stande, diese Association zu lösen und nur die ursprünglichen Vernunftinhalte an sich, ohne Rücksicht auf die folgenden Gefühls- und Willensbewegungen, zu betrachten. Dann betrachtet sie aber nicht mehr einen Inhalt der praktischen Vernunft, sondern bloss einen theoretischen Vernunftinhalt. Die Inhalte der praktischen Vernunft haben ihr Charakteristikum daran, dass sie mit dem Erinnerungsbild der ausgelösten Gefühls- und Willensbewegungen assoziiert sind und nur unter Berücksichtigung dieses Erinnerungsbildes theoretisch bearbeitet werden können. Wenn die theoretische Vernunftthätigkeit sich auf Inhalte der praktischen Vernunftthätigkeit richtet, so vollzieht sie ebenfalls eine rein theoretische Funktion, welche sich ohne Berücksichtigung der gleichzeitigen Gefühls- und Willensregungen ausschliesslich auf dem Gebiete der Vernunft bewegt, obgleich sie Inhalte der praktischen Vernunft zu ihrem Gegenstande hat. Praktisch ist die Vernunftthätigkeit nur, wenn sie sich direkt auf den Willen oder das Gefühl bezieht und auf diesen beiden Gebieten Wirkungen hervorruft, gleichviel ob diese Wirkungen willkürlich oder unwillkürlich stattfinden.

Die hier vorgeschlagene Abgrenzung des Begriffes praktische Vernunft deckt sich nur zum Teil mit der Abgrenzung dieses Begriffes bei Kant. Allerdings ist die Verwendung dieses Begriffes bei Kant schwankend, so

dass wir einen grossen Teil der Kantischen Bestimmungen für unsere Auffassung in Anspruch nehmen dürfen. Die beiden charakteristischen Punkte unserer Auffassung sind: 1. die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft und 2. die Unterscheidung von praktischer Vernunft und Willen, d. h. die praktische Vernunft ist nach unserer Meinung nicht mit dem Willen identisch, sondern sie wirkt auf das Gefühl und den Willen. Beide Anschauungen sind zweifellos auch bei Kant vorhanden, obgleich sie bei ihm nicht überall gleichmässig durchgeführt sind, sondern auch in Kombination mit anderen Anschauungen auftreten.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist die Anschauung der Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft in der „Kritik der reinen Vernunft" die herrschende Anschauung. Kant spricht hier durchgehends „von einem theoretischen (spekulativen) und praktischen Gebrauch der reinen Vernunft", statt zwischen einer theoretischen und praktischen Vernunft zu unterscheiden und zeigt dadurch deutlich, dass er hier „die unbedingte Einheit der Vernunft aufrecht erhält." [1]) Anders steht es in den späteren Werken Kants, insbesondere in der „Kritik der praktischen Vernunft". Hier treten praktische und theoretische Vernunft weiter auseinander und erscheinen einander fast entgegengesetzt; die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft ist in den späteren Schriften nicht mehr selbstverständlich, sondern muss gelegentlich besonders betont werden, um überhaupt in Erinnerung zu bleiben. [2]) Den stärksten Ausdruck der Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft scheint mir der Abschnitt „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft" zu enthalten. [3]) Kant sagt hier sogar, nachdem er gezeigt hat, dass die Einteilung der Analytik der reinen praktischen Vernunft der Einteilung eines Vernunftschlusses ähnlich sei:

---

[1]) Albert Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Freiburg 1899 p. 7 f., 13. Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe von Kehrbach p. 496, 591, 604 ff.

[2]) Vgl. Schweitzer a. a. O. p. 72 und 32.

[3]) Kritik der praktischen Vernunft, Ausgabe von Kehrbach p. 108 ff.

„Demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichungen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowol als praktischen) bringen, und alles aus einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniss der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet."[1]) Hier ist die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft fast ganz verschwunden und zu einem frommen Wunsche geworden, dessen Erfüllung man möglicherweise von der Zukunft erwarten kann, während früher dieselbe Einheit eine kategorische Forderung war.[2]) Trotzdem hat Kant die Forderung der Einheit niemals völlig aufgegeben. Auch in der „Kritik der praktischen Vernunft" finden sich mehrere Stellen, welche die Einheit der praktischen und theoretischen Vernunft aufrecht erhalten,[3]) ja, sogar der alte Sprachgebrauch von einem praktischen und theoretischen Gebrauche der Vernunft findet sich an mehreren Stellen.[4]) Demnach werden wir doch wohl behaupten dürfen, dass die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft auch bei Kant die Grundanschauung ist, obgleich das Bestreben, den Unterschied zwischen praktischer und theoreticher Vernunft möglichst scharf herauszustellen, Kant gelegentlich bis hart an die Grenze einer völligen Trennung beider Vernunftvermögen führt.

Auch die Unterscheidung von praktischer Vernunft und Willen, welche wir oben konstatierten, findet bei Kant einige Stützpunkte. Ich halte die Auffassung, welche Kant praktische

---

[1]) Kr. d. pr. Vern. p. 110; vgl. ferner für die scharfe Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft p. 54 f.

[2]) Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ausgabe von Kirchmann p. 8 (Vorrede): . . . „theils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, dass, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloss in der Anwendung unterschieden sein muss."

[3]) Vgl. z. B. p. 68, 108, 145 und 146.

[4]) Vgl. z. B. p. 15, 67, 110, 145, 151.

Vernunft und Willen einfach identifizieren lässt, trotz glänzender Namen, welche für dieselbe anzuführen sind, für unrichtig.[1]) Gegenüber dieser Auffassung wird man betonen müssen, dass Kant immer wieder die logische, intellektuelle Seite der praktischen Vernunft betont; das Sittengesetz ist nicht Wille, sondern gebietet dem Willen, die Vernunft enthält nicht den Willen in sich, sondern hat als praktisches Vermögen Einfluss auf den Willen und bringt den Willen hervor.[2]) „Wie in der Kritik der reinen Vernunft die Metaphysik auf eine transcendentale Logik zurückgeführt wird, so in der Kritik der praktischen Vernunft die Moralphilosophie: das Sittengesetz ein rein logisches Gesetz des Handelns.“[3]) Wir wollen vorläufig noch dahingestellt sein lassen, ob es neben dem intellektuellen Element noch eine andere Seite der praktischen Vernunft gibt und konstatieren zunächst nur, dass der Begriff „praktische Vernunft“ von Kant oft für eine rein intellektuelle, vom Willen unabhängige, Grösse gebraucht wird, welche den Willen beherrscht, oder doch wenigstens beherrschen soll. Gleich in der Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft wird die sich oft wiederholende Erklärung abgegeben, dass sich die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche mit Bestimmungsgründen des Willens beschäftigt;[4]) ein Bestimmungsgrund des Willens ist aber nicht mit dem Willen identisch. Der Wille des Menschen wird nach Kant nicht allein durch die Vernunft, sondern auch noch durch andere Bestimmungsgründe beeinflusst,[5]) nämlich durch das Gefühl[6]) und durch die Vorstellung der erhofften Wirkungen einer Handlung.[7]) Ebensowenig wie diese anderen Bestimmungs-

---

[1]) Die Identifikation von praktischer Vernunft und Willen findet sich z. B. bei Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie V[4], Heidelberg 1899 p. 67 und 102 und bei Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie[2], Leipzig 1892 p. 316.

[2]) Vgl. Gr. z. Met. d. Sitten p. 13 f.

[3]) Paulsen, Immanuel Kant (Frommans Klassiker der Philosophie VII), Stuttgart[2] 1899 p. 307; vgl. ferner p. 312.

[4]) p. 15.

[5]) Kr. d. pr. Vern. p. 22; Gr. z. Met. d. S. p. 34.

[6]) Kr. d. pr. Vern. p. 87, 75; Gr. z. Met. d. S. p. 35.

[7]) Gr. z. Met. d. S. p. 19.

gründe nach Kants Auffassung dem Willen gleichzusetzen sind, ist die praktische Vernunft dem Willen gleichzusetzen. Ferner redet Kant fast auf jeder Seite seiner Schriften zur praktischen Philosophie von Gesetzen und Prinzipien der praktischen Vernunft. Gesetze und Prinzipien sind aber intellektuelle Grössen. Sie sind Inhalte des menschlichen Intellektes und sind an sich mit dem Willen nicht identisch. Dass Kant in der That, wenn er von praktischen Gesetzen und Prinzipien spricht, intellektuelle Grössen im Auge hat, kann durch drei Beobachtungen bewiesen werden. Erstens nennt Kant an einer Stelle das moralische Gesetz geradezu eine „intellectuelle Causalität“ und bezeichnet es als „intellectuellen Grund“ für die Achtung vor dem moralischen Gesetz.[1]) Zweitens ist nach Kant das formale praktische Prinzip der reinen Vernunft nicht nur zur Anwendung auf den menschlichen Willen, sondern auch zur Beurteilung der Sittlichkeit tauglich,[2]) und drittens redet Kant zuweilen von einer Vorstellung des Gesetzes, welche den Willen beeinflusst.[3]) Urteile und Vorstellungen gehören doch wohl zweifellos ausschliesslich der Denksphäre an und können in keiner Weise mit dem Willen identifiziert werden. Hierzu stimmt es auch, dass Kant die Vernunft im allgemeinen als „das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien“ definiert.[4])

Wie erklärt es sich nun aber, dass Kant trotz der vorherrschenden Betonung des intellektuellen Charakters der praktischen Vernunft doch an einigen Stellen praktische Vernunft und Willen einfach identifizieren kann?[5]) Das erklärt sich gewiss nicht so, dass nach Kant in der That praktische Vernunft und Wille völlig identisch sind, denn dazu würden die oben besprochenen Stellen in einem unausgleichbaren Widerspruch stehen. Wir müssen daher eine andere Erklärung der Identifikation von Willen und praktischer Vernunft suchen, welche dem intellektuellen Charakter der praktischen Vernunft besser gerecht

[1]) Kr. d. pr. Vern. p. 89 f.
[2]) Kr. d. pr. Vern. p. 51.
[3]) Kr. d. pr. Vern. p. 33 f.; Gr. z. Met. d. S. p. 19, 34.
[4]) Kr. d. reinen Vern. p. 267.
[5]) Vgl. z. B. Kr. d. pr. Vern. p. 38, 39 f., 67; Gr. z. M. d. S. p. 34.

wird. Wir sahen, dass die praktische Vernunft zunächst eine intellektuelle logische Grösse ist; die praktische Vernunft ist nach Kant aber nicht ausschliesslich eine intellektuelle Grösse, sondern eine intellektuelle Grösse, welche aufs engste mit dem Willen verflochten ist und genau ebenso vom Willen abhängig ist, wie der Wille von ihr.[1]) Die praktische Vernunft ist also nach Kant nicht nur die auf den Willen bezogene und angewandte Vernunft, sondern zugleich auch der vernünftige Wille. In dem Begriffe „praktische Vernunft" schliesst Kant den Willen mit der Vernunft, soweit sich letztere auf den Willen bezieht, zu einer Einheit zusammen. Wenn diese Beobachtung richtig ist, so verstehen wir, dass die praktische Vernunft bei Kant sowohl die mit dem Willen in Wechselwirkung stehende Vernunft, als den mit der Vernunft in Wechselwirkung stehenden Willen bedeuten kann; je nachdem, auf welcher der beiden Seiten der praktischen Vernunft im jeweiligen Zusammenhang der Ton liegt, benutzt Kant bald die eine, bald die andere dieser beiden Bedeutungen, woraus sich die eigentümlichen Schwankungen in der Verwendung des Begriffes erklären.

Unsere Auffassung des Begriffes „praktische Vernunft" lehnt sich ausschliesslich an die erste Bedeutung an. Für uns ist praktische Vernunft nur die auf den Willen bezogene Vernunft unter Ausschluss des von der praktischen Vernunft beeinflussten Willens. Diese Einschränkung des Begriffes halten wir für notwendig, weil nach unserer Auffassung der Wille ein Gebiet für sich ist, welches mit der Vernunft nicht identifiziert werden darf: die Bewegungen des Willens sind nicht Inhalte der Vernunft, sondern nur die durch innere Wahrnehmung gewonnenen Vorstellungen von Willensbewegungen; daher können nur diese zur praktischen Vernunft gerechnet werden. Durch Aufnahme des Willens in den Begriff der praktischen Vernunft wird der Begriff „Vernunft" auf ein völlig heterogenes Gebiet ausgedehnt. Die Vernunft

[1]) Vgl. Gr. z. Met. d. S. p. 56: „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss."

kann auf den Willen wirken und dem Willen Zwecke und Ideale vorschreiben; deswegen ist aber weder die Vernunft Wille noch der Wille Vernunft, sondern beide bleiben deutlich unterscheidbar. Noch in einem zweiten Punkte unterscheidet sich unser Begriff der praktischen Vernunft vom Kantischen. Bei Kant ist der Begriff der praktischen Vernunft ausschliesslich am Willen orientiert, während wir auch alle Vernunftinhalte, welche auf das Gefühl wirken, in das Gebiet der praktischen Vernunft einschliessen. Zwar kennt auch Kant eine Wirkung der praktischen Vernunft auf das Gefühl,[1]) doch ist dies bei ihm nur eine Nebenwirkung der Inhalte der praktischen Vernunft, und niemals würde er einen Vernunftinhalt nur wegen seiner Wirkungen auf das Gefühl in die praktische Vernunft aufnehmen. Die moderne psychologische Forschung macht es notwendig, in diesem Punkte von Kant abzuweichen; erst nach Kant hat sich die psychologische Forschung eingehend mit den Gefühlen beschäftigt; hierbei hat sich eine so nahe Verwandtschaft und eine so intime Beziehung zwischen Gefühl und Willen ergeben,[2]) dass es durchaus notwendig ist, den Einwirkungen, welche Vernunftinhalte auf das Gefühl ausüben, praktische Bedeutung zuzuschreiben. Hiermit hoffe ich nachgewiesen zu haben, dass unsere Verwendung der Begriffe „praktische und theoretische Vernunft" nicht willkürlich ist und nicht bloss dem Namen nach mit Kant zusammenhängt, denn es hat sich gezeigt, dass unsere Verwendung des Begriffes „praktische Vernunft" nur eine Modifikation des entsprechenden Kantischen Begriffs ist.

Wir sind jetzt in der Lage, die Bedeutung der Vernunft für das Wesen der Religion festzustellen. Wenn die Religion ausschliesslich in der Vernunft ihren Sitz hätte, so müssten die religiösen Ideen ausschliesslich der theoretischen Vernunft angehören. Es genügt aber der oberflächlichste Blick in die Geschichte der Religion, um sich zu überzeugen, dass das Gegenteil der Fall ist. Die Religionen der Geschichte sind

---

[1]) Vgl. Kr. d. pr. V. p. 87ff.; Gr. z. Met. d. S. p. 31, 91.

[2]) Vgl. Höffding a. a. O. p. 127ff.; vgl. ferner die Kontroverse zwischen Wundt und Horwicz in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie III, 1879 p. 129ff., 308ff. und 342ff.

nicht bloss theoretische Spekulationen gewesen, sondern haben ungeheuere praktische Wirkungen ausgeübt. Wenn sich aber hieraus ersehen lässt, dass die Religion, soweit sie der Vernunft angehört, nicht bloss in Inhalten der theoretischen Vernunft, sondern zum grössten Teile in Inhalten der praktischen Vernunft besteht, so ist klar, dass die Wirkungen der Religion auf das Gefühl und den Willen zu den wesentlichen Bestandteilen der Religion gehören. Als erstes Resultat der psychologischen Analyse ergibt sich daher, dass der psychologische Sitz der Religion nicht auf eine der drei Grundfunktionen der Seele zu beschränken ist; sowohl Vernunftinhalte als auch Gefühle und Willensbethätigungen gehören gleich wesentlich zur Religion.[1])

Es erhebt sich aber nun die weitere Aufgabe, das Verhältnis der einzelnen religiösen Funktionen unter einander ins Auge zu fassen und die Frage zu stellen, ob nicht einem der drei Grundelemente der Religion stets die zeitliche Priorität zukommt, und ob nicht daher eines der drei Elemente als die eigentliche Quelle der Religion anzusehen sei.[2]) Wenn wir die Frage so stellen, so fragen wir nicht mehr, „ob irgend eine der drei Funktionen des menschlichen Geistes für sich allein das ganze religiöse Leben umfasse, sondern vielmehr .... ob dasselbe seinem Ursprunge nach irgend einer jener drei Funktionen angehöre.“[3]) In der That werden wir, wenn die bisherigen psychologischen Ausführungen richtig waren, behaupten können, dass den religiösen Vernunftinhalten oder, wie wir einfacher sagen können, den religiösen Ideen stets

[1]) Vgl. Pünjer a. a. O. p. 36 f.: „Die subjektive Religion ist „keine einfache Erscheinung unseres geistigen Lebens, . . . welche nur an Einer der bekannten Grundthätigkeiten unsres Geistes Theil hat. Sie ist vielmehr eine zusammengesetzte Erscheinung unsres geistigen Lebens und kommt nur zu Stande durch ein Ineinandergreifen jener drei elementaren Thätigkeiten des Geistes;“ vgl. ferner Beck a. a. O. p. 52; Ritschl a. a. O. III. p. 189; Biedermann a. a. O. p. 203 f., 208 ff.; Lipsius a. a. O. p. 50 ff.

[2]) Vgl. Pünjer a. a. O. p. 37, wo derselbe methodische Grundsatz ausgesprochen wird; jedoch schreibt Pünjer der Gefühlserregung die Priorität zu, was wir oben bereits als unmöglich nachgewiesen haben.

[3]) H. Voigt a. a. O. p. 59.

die zeitliche Priorität zukommt. Religiöse Gefühle und religiöse Willensbethätigungen sind erst möglich, nachdem in der Vernunft irgend welche religiöse Inhalte aufgetaucht sind. Wie wir schon oben gesehen haben, sind die religiösen Ideen nicht gleichsam eine Übersetzung von Gefühlen und Strebungen in Vernunftinhalte, sondern es ist umgekehrt, religiöse Ideen werden in Gefühle und Strebungen übersetzt und werden dadurch zu wirklichen Religionen. Dennoch wäre es aber durchaus verfehlt, wenn wir nun sagen würden, dass in den religiösen Ideen das Wesen der Religion liegt. Diese Ideen sind nur dazu geschaffen, Gefühlsbewegungen und Willensbethätigungen hervorzurufen und haben nur Wert, wenn sie dieses thun. Mit anderen Worten, sie sind grösstenteils Ideen der praktischen und nicht der theoretischen Vernunft. Die Religionen sind nur solange lebendig, als ihre religiösen Ideen Ideen der praktischen Vernunft bleiben, sie sterben, wenn sich die religiösen Ideen, welche ursprünglich der praktischen Vernunft angehörten, in Ideen der theoretischen Vernunft verwandeln, d. h. wenn sie wohl noch von der Vernunft angeeignet werden können, aber nicht mehr praktische Wirkungen auf Gefühl und Willen ausüben. Wir müssen streng unterscheiden zwischen religiösen Ideen und wirklicher Religion. Die ersteren gehören zwar auch der Religion an und sind die Quelle und die Ursache der Religion, nicht aber sind sie für sich schon Religion. Wenn das Wesen der Religion bloss in Ideen bestände, dann müsste, wie Schleiermacher treffend ausführt, derjenige am frömmsten sein, welcher über das beste Wissen in religiösen Dingen verfügt, was doch offenbar nicht zutrifft, da sich mit dem gleichen Grade religiösen Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit verbinden können.[1]) Schleiermacher folgert hieraus nur mit Unrecht, dass die Religion überhaupt nicht im Wissen besteht, denn ganz ohne religiöses Wissen, ganz ohne religiöse Ideen würde es überhaupt keine Frömmigkeit geben. Zum Wesen der Religion gehören also sowohl die religiösen Ideen

[1]) Glaubenslehre § 3 [4].

als ihre Wirkungen auf Gefühl und Willen. „Das religiöse Verhältnis braucht vorstellende Funktionen zu seiner Ermöglichung, aber es besteht nicht selbst in solchen; die eigentlichen ursprünglichen religiösen Funktionen setzen zwar eine gewisse Vorstellungsthätigkeit voraus, aber sie gehen nicht in solchen auf, sondern sind etwas der religiösen Weltanschauung gegenüber Selbständiges."[1]) Wo die praktischen Wirkungen des religiösen Ideenkreises noch nicht eingetreten sind, haben wir noch keine Religion. Wer sich nur die religiösen Ideen oder die religiöse Weltanschauung einer Religion angeeignet hat, ohne ihre Wirkungen auf das Gefühl und den Willen zu verspüren, der besitzt die religiösen Ideen bloss als Inhalte seiner theoretischen Vernunft; eine Religion hat er aber erst dann, wenn diese Inhalte zu Inhalten seiner praktischen Vernunft werden, d. h. wenn sie auf Gefühl und Willen wirken. Die religiösen Ideen sind also ein von den übrigen religiösen Funktionen abtrennbarer Faktor und zwar das Grundelement der Religion, doch hören sie in dieser Abtrennung auf unter den Begriff Religion zu rubrizieren.

Hiermit sind wir mit der Untersuchung der formalen Seite der subjektiven Religion am Ende, und es ergibt sich als Resultat unserer psychologischen Analyse kurz zusammengefasst, folgendes: Die subjektive Religion wird zuerst als Inhalt der theoretischen Vernunft erworben; der grössere Teil der so angeeigneten Vernunftinhalte zielt jedoch darauf ab, Inhalt der praktischen Vernunft zu werden. Dies geschieht dadurch, dass ein Teil der erworbenen Vernunftinhalte auf das Gefühl und den Willen wirkt und dadurch zu einem Faktor des praktischen Lebens des Menschen wird.[2]) Die Wirkungen auf Gefühl und Willen sind jedoch nicht der Menge, Stärke oder Klarheit der erworbenen Vernunftinhalte proportional, sondern sie sind ein relativ selbständiger Pro-

[1]) v. Hartmann, Die Religion des Geistes p. 27 f.

[2]) Vgl. die vortreffliche kurze Formel für die psychologischen Bestandteile der Religion bei Tröltsch a. a. O. p. 380: Die Religion ist „eine Verbindung von Vorstellungen mit begleitenden Gefühlen, aus denen mancherlei Willensantriebe erwachsen". Unser Resultat deckt sich hiermit vollständig und ist nur eine Präzisierung dieser Formel.

zess, welcher von den Vernunftinhalten nur so weit abhängig ist, dass er ohne gewisse Vernunftinhalte nicht stattfinden kann. Der Besitz dieser einleitenden Vernunftinhalte ist daher zwar eine conditio sine qua non für das religiöse Gefühls- und Willensleben, nicht aber garantiert die Erwerbung dieser Vernunftinhalte den Eintritt der Wirkungen auf das Gefühl und den Willen. Die Wirkungen der religiösen Vernunftinhalte auf Gefühl und Willen werden daher in allen Religionen mit Recht als etwas Geheimnisvolles angesehen und gehen in einer rein intellektualistisch-kausalen Betrachtungsweise nicht restlos auf. Das Geheimnis aller Religion liegt erstens in dem Prozess, in welchem neue religiöse Vernunftinhalte entstehen und zweitens in dem Prozess, durch welchen die religiösen Vernunftinhalte aus Inhalten der theoretischen Vernunft zu Inhalten der praktischen Vernunft werden.

---

§ 7. Die Werturteilstheorie.

Wir haben bisher unsere Anschauung von den psychischen Formen der Religion auf psychologischer Grundlage systematisch entwickelt und haben nur zu solchen Anschauungen kritisch Stellung genommen, welche in der Fragestellung mit uns wesentlich übereinstimmten, obgleich sie vielfach die gestellten Fragen ganz anders beantworteten. Es erhebt sich jetzt die Aufgabe, von der gewonnenen Position aus noch zu einigen anderen Anschauungen Stellung zu nehmen und dieselben kritisch auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Die nächsten beiden Paragraphen sollen Untersuchungen dieser Art gewidmet sein und sich erstens mit der gegenwärtig weit verbreiteten Werturteilstheorie, zweitens mit der Frage nach einem einheitlichen, seelischen Urgrunde der Religion auseinandersetzen.

Wir wenden uns demnach zunächst einer kritischen

Untersuchung der Werturteilstheorie zu. Ritschl und seine Schüler haben die Behauptung aufgestellt, dass das religiöse Erkennen, im Unterschied vom philosophischen, in Werturteilen verläuft.[1]) Über die Bedeutung der Werturteile für Religion und Theologie ist seitdem eine lebhafte Kontroverse geführt worden,[2]) jedoch ohne ein greifbares Resultat zu zeitigen. Man kann für und wider die „Werturteile" grosse Namen anführen, und bis in die Gegenwart hinein lautet das Urteil in dieser Frage ganz erstaunlich verschieden.[3]) Im Zusammenhang mit der Werturteilstheorie ist noch eine weitere Behauptung aufgestellt worden. Die Vertreter der Werturteilstheorie behaupten nämlich, dass eine scharfe Trennung von praktischem und theoretischem Erkennen nötig sei, und dass das religiöse Erkennen ausschliesslich auf das praktische Erkennen zu beschränken sei. Während in der näheren Fixierung des Begriffes „Werturteil" bei den einzelnen Vertretern der Werturteilstheorie bedeutende Verschiedenheiten vorliegen, findet in dieser zweiten Behauptung eine weitgehende Übereinstimmung aller Vertreter der Werturteilstheorie statt.

Die zweite Behauptung steht in formaler Hinsicht unserer oben entwickelten psychologischen Position näher als die Werturteilstheorie, da auch wir eine Unterscheidung von praktischer und theoretischer Vernunft als notwendig erkannt haben, weswegen wir uns zuerst mit dieser Behauptung auseinandersetzen wollen. Mit der Behauptung, dass eine Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft zum

---

[1]) Ritschl a. a. O. III p. 193 ff. (vgl. p. 214); Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit p. 80 f., 90 f., 117; Kaftan, Das Wesen der christlichen Rel. p. 46.

[2]) Vgl. die übersichtliche Darstellung der Kontroverse bei Reischle, Werturteile und Glaubensurteile, Halle 1900 p. 3 ff.

[3]) Vgl. z. B. einerseits die umsichtige Verteidigung der (allerdings ein wenig modifizierten) Ritschlschen Positition durch Reischles Schrift und die Verwertung des Werturteilsschemas bei Sabatier (a. a. O. p. 291 ff.), H. Schultz (a. a. O. p. 11) und H. Siebeck (a. a. O. p. 17 ff., 172 ff.), anderseits das harte Urteil über die Werturteilstheorie bei Theobald Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, Berlin 1899 p. 450 f.

Verständnis der Religion notwendig sei, sind wir im Prinzip natürlich einverstanden. Anders steht es aber, wenn wir die positive Feststellung der Grenzen dieser beiden Vernunftsphären, wie sie seit Ritschl bei den Vertretern der Werturteilstheorie üblich geworden ist, ins Auge fassen. Diese Grenzbestimmung scheint mir an einer Stelle zu irren, indem sie nämlich das Verhältnis zwischen dem praktisch-religiösen Erkennen des Glaubens und dem wissenschaftlich-religiösen Erkennen der Theologie nicht richtig bestimmt. Die einen identifizieren einfach beides, ohne den Unterschied scharf herauszustellen,[1]) die anderen sind sich zwar des Unterschiedes bewusst, weisen jedoch beide Seiten des religiösen Erkennens der praktischen Vernunft zu,[2]) so dass alle Vertreter der Werturteilstheorie darin einig sind, dass das gesamte religiöse Erkennen, sowohl das praktisch-religiöse als das theologisch-wissenschaftliche, sich in einer selbständigen, praktischen Vernunftsphäre bewegt, welche scharf von der theoretischen Vernunftsphäre zu trennen sei; letzterer gehöre nur das sogenannte objektive, wissenschaftliche Welterkennen an; sobald das theoretische Erkennen sich mit Wertungen befasst und den Rahmen des Denknotwendigen und des sinnlich Erfahrbaren verlässt, habe es seine Grenzen überschritten.[3])

Diesem Versuche, die gesamte religiöse Erkenntnissphäre reinlich von der Sphäre der theoretischen Welterkenntnis zu trennen, liegt eine grosse Wahrheit zu Grunde, nämlich die

---

[1]) Vgl. z. B. Sabatier a. a. O. p. 291 ff.

[2]) Vgl. z. B. Reischle a. a. O. p. 112 ff.

[3]) Ritschl ist hier vielleicht auszunehmen, denn obgleich er scharf den praktischen Charakter der religiösen Erkenntnis betont, durchbricht er doch an einer Stelle die von ihm aufgerichtete Scheidewand. A. a. O. III p. 211 sagt er nämlich: „Wenn die Bethätigung des moralischen Willens eine Realität ist, so ist auch die praktische Vernunft ein Zweig des theoretischen Erkennens" und tadelt Kant, weil er sich mit Unrecht dazu hat bewegen lassen, „die praktische Vernunft als die eine Art der theoretischen als der andern entgegenzusetzen; während die Erkenntniss der Gesetze unseres Handelns zugleich auch theoretisches Erkennen ist, nämlich die Erkenntniss der Gesetze des geistigen Lebens." Indessen ist die Stelle meines Wissens bei Ritschl einzig in ihrer Art und die Grundanschauung Ritschls beruht doch auf einer schroffen Entgegensetzung des praktischen und theoretischen Erkennens.

schon von Kant festgestellte und auch von Schleiermacher nachdrücklichst vertretene Erkenntnis, dass die theoretische Thätigkeit der Vernunft für sich allein genommen die Religion weder produzieren noch begründen kann. Es fragt sich aber durchaus, ob die theoretische Thätigkeit der Vernunft bloss auf die reinen Vernunftinhalte zu beschränken ist. Mir scheint, dass nichts die Vernunft hindern kann, auch die Bewegungen des Gefühls und des Willens zum Gegenstande einer theoretischen Erwägung zu machen, zumal da, wie wir oben gesehen haben, die Bewegungen des Gefühls und Willens in Form von Vorstellungen der theoretischen Vernunftspekulation zur Verfügung stehen. Ich kann nicht einsehen, was die Philosophie und die Metaphysik veranlassen soll, sich immer nur auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung und des Denknotwendigen zu beschränken, und warum die Metaphysik nicht auch die praktischen Ideale und Werte des menschlichen Geistes zum Gegenstande der theoretischen Spekulation machen soll.[1]) Die „unerschütterliche Selbstgewissheit des Glaubens ist für den Metaphysiker .... eine gegebene Thatsache, der er in seinem Weltbilde eine Stelle gönnen muss. Er führt dieselbe auf praktische Nöthigungen zurück, die er im Zusammenhange des geschichtlichen Menschenlebens aufzeigt und auf ihre Tragweite hin untersucht. Aber dieses ganze Gebiet des geistigen Lebens bildet doch selbst ein nicht minder wesentliches Bestandtheil der gegebenen Welt, als der Mechanismus materieller Bewegungen und räumlicher Veränderungen.“[2]) Alle Vertreter der Werturteilstheorie sind geneigt, die theoretische Vernunft in möglichst enge Grenzen zu verweisen, um der praktischen Vernunft einen möglichst weiten Spielraum zu sichern.[3]) Mir

---

[1]) Vgl. Rud. Eucken, Das Wesen der Religion philosophisch betrachtet, Leipzig 1901 p. 4: „Eine Philosophie, welche die tiefsten Probleme, jene Probleme einer absoluten Wahrheit und einer geistigen Selbsterhaltung, die den Vorwurf der Religion bilden, aus ihrem Bereiche verweist, lässt sich durch allen Scharfsinn und alle Geschäftigkeit nicht vor einem Sinken ins Seelenlose, Flache, Dürftige bewahren.“

[2]) Lipsius, Philosophie und Religion, Leipzig 1885 p. 116.

[3]) Das geht sogar so weit, dass Herrmann z. B. auch die ganze Metaphysik aus praktischen Bedürfnissen ableitet und die Metaphysik eine praktische Welterklärung nennt! (a. a. O. p. 68—120, vgl. besonders p. 75, 77, 91).

scheint, dass genau das umgekehrte Verhältnis allein dem psychologischen Thatbestande entspricht. Die menschliche Vernunft kann nicht in zwei Teile zerspalten werden, sondern alle Inhalte der praktischen Vernunft sind zunächst Inhalte der theoretischen Vernunft, und auch nachdem sich ihre praktischen Wirkungen vollzogen haben, bleiben die Inhalte der praktischen Vernunft in der theoretischen Vernunft beschlossen. [1]) Das Wort „praktisch“ wird bei den meisten Vertretern der Werturteilstheorie in einem viel zu weiten Sinne angewandt. Um diese Behauptung zu begründen, will ich die Richtigkeit derselben an einem besonders deutlichen Beispiele zeigen. Reischle z. B. will die Wahrheit der thymetischen Urteile des Glaubens durch „praktische Vernunfterwägungen“ feststellen. [2]) Die Erwägungen, welche er zu diesem Zwecke vorschlägt, haben aber ausnahmslos nichts Praktisches an sich. Praktische Vernunfterwägungen sind solche, welche in direkter Beziehung zum Handeln stehen, wie z. B. die Erwägung der Mittel zum Vollzuge einer bestimmten Handlung, oder der Kampf zwischen guten und bösen Motiven vor der Ausführung eines Verbrechens. Die Vernunfterwägungen, welche Reischle anführt, sind aber nicht praktische Erwägungen in diesem Sinne, sondern bloss Reflexionen über praktische Vorgänge in der menschlichen Seele. Keine der von Reischle angeführten Vernunfterwägungen hat eine direkte Beziehung zum praktischen Handeln. Daraus folgt, dass es sich in diesen Vernunfterwägungen überhaupt nicht um praktische, sondern um theoretische Erwägungen handelt. Von hier aus wird nun auch meine oben aufgestellte Behauptung verständlich, dass von den Vertretern der Werturteilstheorie das Verhältnis zwischen dem praktisch-religiösen Erkennen des Glaubens und dem wissenschaftlich-religiösen Erkennen der Theologie falsch aufgefasst sei. Der religiöse Glaube ist in der That, soweit er der Vernunft angehört, ein praktischer, auf das Handeln direkt bezogener Zustand der menschlichen Vernunft, anders aber steht es mit dem wissenschaftlichen Erkennen der Theo-

[1]) Vgl. oben p. 93 ff.

[2]) A. a. O. p. 114 ff.

logie: dieses ist selbst nicht praktisch, sondern theoretisch, da es sich nicht direkt auf praktisches Handeln bezieht. Praktische Vernunfterwägungen bilden wohl einen grossen Teil des Objektes, auf welches die theologische Erkenntnis gerichtet ist; das theologisch-wissenschaftliche Erkennen ist aber selbst eine theoretische Funktion des menschlichen Geistes.[1]) Ist dies aber richtig, dann ist die scharfe Grenze, welche die Vertreter der Werturteilstheorie zwischen religiösem und theoretischem Erkennen gezogen haben, nicht richtig, sondern religiöses Erkennen und theoretisches Welterkennen müssen notwendig mancherlei Berührungspunkte aufweisen.

Nachdem wir durch diese Ausführungen unsere oben dargelegte Abgrenzung der Begriffe „theoretische und praktische Vernunft“ gegen die abweichende Abgrenzung derselben Begriffe bei den Vertretern der Werturteilstheorie verteidigt haben, nehmen wir zu der Werturteilstheorie selbst Stellung. Wir untersuchen hier nicht die Frage, wieweit auch im nichtreligiösen Erkennen Werturteile zur Verwendung kommen, und wodurch sich die religiösen Werturteile von anderen Werturteilen unterscheiden, sondern fragen nur, ob sich thatsächlich das religiöse Erkennen auf Werturteile zurückführen lässt. Wenn sich hierbei ergibt, dass es ein religiöses Erkennen gibt, welches nicht nach dem Schema der Werturteile verstanden werden kann, so ist das Schema überhaupt hinfällig und eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen religiösen Werturteilen und anderen Werturteilen entbehrlich. Wir sehen uns also jetzt vor die Frage gestellt: Verläuft das religiöse Erkennen in Werturteilen, bezw. sind die Urteile des religiösen Erkennens solche Urteile, deren Geltung auf Werturteilen beruht?

---

[1]) Vgl. Wobbermin, Theologie und Metaphysik p. 97: „Es muss . . . nachdrücklicher, als Reischle thut, betont werden, dass die religiös thymetischen Urteile, mit denen es die Theologie zu thun hat, zunächst lediglich religiöse bezw. (christliche) Glaubenssätze sind, dass aber das Gleiche nicht ohne weiteres von den theologischen Sätzen gilt, welche jene Glaubensurteile aufnehmen und verarbeiten. Diese letzteren sind vielmehr durchaus den theoretischen Urteilen zuzurechnen; sie gehören daher vor das Forum wissenschaftlicher Reflexion als solcher.“

Vor allem werden wir uns über den Begriff des Wertes zu verständigen haben. Ich kann Reischle vollkommen zustimmen, wenn er den Begriff des Wertes einen Relationsbegriff nennt, d. h. einen Begriff, welcher ein Verhältnis bezeichnet. Ich muss aber widersprechen, wenn Reischle meint, dass der Wertbegriff das Verhältnis bezeichnet, in welchem der betreffende Gegenstand zu unserem fühlend-wollenden Gesamt-Ich steht.[1]) Ich kann es nicht bloss für ein „Vorurteil" halten, wenn wir von einer „objektiven Bedeutung des Wertbegriffes" sprechen[2]) und halte es für methodisch unrichtig, von solchen Werturteilen auszugehen, welche eine subjektive Wertung zum Ausdruck bringen, (z. B.: „Ein Gegenstand ist mir wertvoll," oder „ein Gegenstand ist wertvoll oder von Wert für mich"), obgleich dieser Ausgangspunkt in weiten Kreisen gebilligt wird.[3]) Die subjektive Wertung ist nur ein spezieller Fall, in welchem der Wertbegriff angewandt wird, und es geht nicht ohne Gewaltsamkeiten ab, wenn man von einem speziellen Falle aus alle Fälle von Wertbeurteilungen deuten will. Das zeigt sich an Reischles Arbeit besonders deutlich daran, dass Reischle sich genötigt sieht, alle Werturteile, welche auf Grund eines objektiven Wertmassstabes, (z. B. nach dem Geldwert oder nach einer objektiven Rechtsnorm), ohne Bezugnahme auf eine subjektive Wertung gefällt werden, für degeneriert zu erklären, weil in ihnen „der Wertbegriff seines direkten Zusammenhangs mit dem fühlend-wollenden Subjekt entkleidet . . . . ist."[4]) Dies Urteil über eine Gruppe von Werturteilen, welche in unserem praktischen Leben von grösster Bedeutung ist, zwingt zur Annahme, dass der zu Grunde gelegte Begriff des Wertes nicht richtig formuliert und zu eng gefasst ist. Wir kehren daher zu unserem Ausgangspunkte zurück und konstatieren zuerst die Thatsache, dass einem Gegenstand Wert nur dann zugesprochen werden

---

[1]) A. a. O. p. 42.

[2]) Gegen v. Ehrenfels, System der Werttheorie I, Leipzig 1897 p. 2.

[3]) Vgl. Reischle a. a. O. p. 20; v. Ehrenfels in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie XVII, p. 89; H. Cornelius a. a. O. p. 376.

[4]) A. a. O. p. 57, vgl. p. 71.

kann, wenn er in irgend einem Verhältnis zu anderen Gegenständen steht. Einem Gegenstande, der stets nur für sich allein bleibt, ohne Wirkungen auszuüben und zu empfangen, kann das Prädikat „wertvoll" unmöglich beigelegt werden. Weder subjektiv „für mich" ist ein solcher Gegenstand wertvoll, noch objektiv; einem Gegenstand, welcher weder auf uns, noch auf Gegenstände unserer Erfahrung, Wirkungen ausübt, würden wir nicht einmal die Existenz mit Sicherheit beilegen können, da nicht einzusehen ist, auf welche Weise wir uns von der Existenz eines so absolut wirkungslosen Gegenstandes überzeugen könnten. Von einem Werturteil über einen solchen Gegenstand kann daher gar nicht die Rede sein. Aus diesen Erwägungen ergibt sich der Satz: Der Wert eines Gegenstandes ist an seine Wirkungen gebunden. Diesen Satz können wir nach drei Richtungen erweitern. Erstens können die Wirkungen des Gegenstandes, oder auch der Gegenstand selbst, nur in unserer Vorstellung und nicht in der objektiven Wirklichkeit existieren; das hindert die Wertbestimmung nicht, hat aber natürlich einen grossen Einfluss auf die Richtigkeit des Werturteils; der Wert des Gegenstandes wird in diesem Falle jedenfalls falsch bestimmt, auch wenn die Wertung korrekt und den eingebildeten Wirkungen entsprechend vollzogen wird. Zweitens ist es nicht notwendig, dass wir uns jedesmal durch praktische Erprobung von den Wirkungen eines Gegenstandes überzeugen, sondern es genügt die durch anderweitige Erfahrung feststehende Erkenntnis, dass der Gegenstand bestimmter Wirkungen fähig ist. Z. B. brauche ich mich, wenn ich ein Messer sehe, nicht erst aus der praktischen Erfahrung zu überzeugen, dass dies bestimmte Messer schneidet; ich verstehe nach meinen Erfahrungen an anderen Messern schon durch den blossen Anblick des Messers festzustellen, dass es die Wirkung des Schneidens ausüben kann. Drittens ist das Wort „Gegenstand" insofern ungenau, als die oben aufgestellte Regel nicht nur auf konkrete Gegenstände angewandt werden soll, sondern auch für Ideen, Handlungen, Urteile, kurz für alles, was irgendwie innerhalb der Vernunftsphäre wahrgenommen werden kann, gilt. Da es jedoch sehr umständlich wäre, jedesmal alle Begriffe aufzu-

zählen, auf welche sich die Regel anwenden lässt, und mir ein einwandfreies Wort, welches alle die aufgezählten Begriffe umfasst, nicht bekannt ist, werde ich in den folgenden Ausführungen über den Wertbegriff das Wort „Gegenstand" beibehalten, obgleich in allen allgemeinen Formeln stets alle anderen Begriffe mitgemeint sind. Der oben aufgestellte Satz lässt sich also folgendermassen erweitern: Der Wert eines Gegenstandes (im konstatierten weiteren Sinne) ist an seine wirklichen oder als möglich gedachten Wirkungen gebunden.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, dass, ehe von einer Wertung eines Gegenstandes oder einem Werturteil über einen Gegenstand die Rede sein kann, eine Wirkung des Gegenstandes, gleichviel ob eine wirkliche oder bloss gedachte, vorliegen muss. Es fragt sich nur, in welchem Zusammenhang die Wertung eines Gegenstandes mit der Wirkung eines Gegenstandes steht. Wenn ich recht sehe, fallen Wirkung und Wertung eines Gegenstandes stets zusammen; wenn wir sagen, „ein Gegenstand hat Wert", so heisst das nichts anderes, als dass der Gegenstand fähig ist, Wirkungen hervorzubringen. Der Wert eines Gegenstandes ist seine Fähigkeit, in einer bestimmten Richtung Wirkungen hervorzubringen.[1]) Die Verschiedenheiten in der Wertbeurteilung eines und desselben Gegenstandes erklären sich aus der Ver-

[1]) Unsere Bestimmung des Wertbegriffes ist wesentlich identisch mit der Bestimmung des Wertbegriffes bei einer Gruppe von Nationalökonomen, welche energisch die Zusammengehörigkeit von Wert und Nutzen betont haben (vgl. v. Ehrenfels, Vierteljahrsschrift a. a. O. p. 77—83). Der Nutzen eines Gegenstandes ist nach diesen Autoren nichts anderes, als die Tauglichkeit oder Fähigkeit eines Gegenstandes zur Bedürfnisbefriedigung; dieser Ausdruck scheint mir nicht glücklich gewählt zu sein, da er eventuell auf rein subjektive Bedürfnisse beschränkt werden kann; mir scheint es richtiger statt des Begriffes der „Bedürfnisbefriedigung" den weiteren Begriff der möglichen Wirkungen zu verwenden, welcher auch auf alle Fälle der Bedürfnisbefriedigung angewandt werden kann. In gewissem Sinne ist auch die Definition des Wertbegriffes richtig, welche Jhering (Der Zweck im Recht, Leipzig 1877 I p. 88) in folgenden Worten gibt: „Der Wertbegriff ist bekanntlich ein relativer, er ist die Tauglichkeit eines Dinges für irgend einen Zweck." Diese gelegentliche und nicht weiter begründete Bemerkung zeigt durch die Einfügung des Wortes „be-

schiedenheit der Richtung, in welcher die Wirkungen des Gegenstandes gesucht werden. Hierbei sind zwei Hauptrichtungen zu unterscheiden. Der Wert kann erstens objektiv, durch gegebene objektive Verhältnisse, und zweitens subjektiv, nach den Wirkungen, welche er auf unser Geistesleben ausübt, bestimmt werden. Im ersteren Falle nennen wir einen Gegenstand wertvoll, weil er gewisser objektiver Wirkungen fähig ist; im letzteren Falle nennen wir einen Gegenstand wertvoll, weil er auf unser Gefühls- und Willensleben einwirkt. Wenn wir den Wertbegriff so fassen, so können wir den Ausdruck „Fähigkeit" ruhig verwenden, ohne dass die spöttischen Bemerkungen, welche v. Ehrenfels über diesen Ausdruck macht, unsere Ansicht treffen. Obgleich wir den Ausdruck „Fähigkeit" verwenden, ist der Wert eines Gegenstandes nach unserer Auffassung keineswegs eine den Dingen anhaftende „mystische, unfassbare Essenz", welche man weder „in einer wirklichen" noch „in einer begrifflichen Retorte herauszudestillieren" vermag,[1]) sondern im Gegenteil, der Wert wird in seiner Eigenschaft als Relationsbegriff voll gewürdigt, ohne dass der Wertbegriff fälschlicherweise nur auf die Relation zu unserem Begehren beschränkt wird. Die Einwände, welche v. Ehrenfels gegen die Anwendung des Wortes „Fähigkeit"

---

kanntlich", dass Jhering eine in juristischen Kreisen weit verbreitete Anschauung wiedergibt. Die Einwendungen Reischles gegen diese Definition (a. a. O. p. 31) sind nicht durchschlagend, da nicht einzusehen ist, warum die von Reischle angeführten Lustgefühle nicht auch zum „bewusst erstrebten Zweck" gemacht werden können. Dennoch halte ich Jherings Definition für zu eng; nach gewöhnlichem Sprachgebrauch redet man von Zwecken nur dort, wo ein zwecksetzender Wille vorhanden ist (vgl. hierüber die interessanten Ausführungen bei Jhering in den ersten beiden Kapiteln des genannten Buches); wenn das Wort „Zweck" in diesem Sinne gebraucht wird, so liegt in Jherings Definition des Wertbegriffes derselbe Fehler vor, welcher schon oben abgelehnt wurde, nämlich die einseitige Beschränkung des Wertbegriffs auf die subjektive Wertung. Wir bleiben daher auch dieser Definition gegenüber bei dem weiteren Begriffe der möglichen Wirkungen. Da nur nach den möglichen Wirkungen des Gegenstandes bestimmt werden kann, zu welchen Zwecken ein Gegenstand verwertbar ist, umfasst unsere Bestimmung des Wertbegriffs alle Fälle, in welchen Jhering den Wertbegriff anwenden würde.

[1]) v. Ehrenfels, System der Werttheorie I p. 2.

oder „Eigenschaft" erhebt,[1]) sind nur dann richtig, wenn man die Fähigkeit zur Wirkung als eine von den Wirkungen unabhängige, an sich bestehende Eigenschaft des Gegenstandes auffasst, treffen aber nicht zu, wenn man die Fähigkeit eines Gegenstandes zu Wirkungen nur im Zusammenhange mit den faktischen oder möglichen Wirkungen und Beziehungen des Gegenstandes betrachtet. Das Beispiel, welches v. Ehrenfels anführt (ein gegenwärtig lebender deutscher Patriot legt Wert auf den längst vergangenen Sieg Hermanns über die Römer im Teutoburger Walde) verwechselt den konkreten, objektiven Wert der Schlacht mit dem subjektiven Werte, welchen das Erinnerungsbild oder die Vorstellung dieser Schlacht für jeden haben kann, welcher diese Vorstellung in sein Geistesleben aufzunehmen im stande ist, weswegen dieses Beispiel keineswegs beweiskräftig ist.

Es ist selbstverständlich, dass objektive und subjektive Wertungen miteinander kombiniert werden können. Erstens kann ein Gegenstand gleichzeitig objektiven und subjektiven Wert haben, so dass der Gesamtwert des Gegenstandes ein Kombinationswert ist, und zweitens kommt der Fall häufig vor, dass ein Gegenstand an sich zwar nur wertvoll ist, weil er eine objektive Wirkung auszuüben vermag, dass die Wirkung aber ihrerseits wertvoll ist, weil sie eine subjektive Wirkung auf das Gefühl ausübt; auf diese Weise kann eine ganze Reihe von Werten entstehen, in welcher alle Werte dem Gegenstande, welcher am Anfang der Reihe steht, indirekt eignen, da die Werte durch seine Wirkung geschaffen werden.[2])

Wenn unsere Bestimmung des Wertbegriffs richtig war,

---

[1]) System der Werttheorie I p. 63 ff.

[2]) Mit vollem Recht unterscheidet daher v. Ehrenfels (Vierteljahrsschrift a. a. O. p. 90, vgl. Reischle a. a. O. p. 43) vom Standpunkte seiner subjektivistischen Werttheorie aus Eigenwerte und Wirkungswerte. Eigenwert kommt denjenigen Dingen zu, welche um ihrer selbst willen begehrt werden, Wirkungswert denjenigen Dingen, welche um der von ihnen erwarteten Wirkungen willen begehrt werden (vgl. auch System der Werttheorie p. 77). Diese Terminologie ist vom Standpunkt der subjektiven Wertung aus korrekt, bei unserer Unterscheidung von objektiver und subjektiver Wertung ist sie jedoch missverständlich, da es streng genommen überhaupt nur „Wirkungswerte" gibt.

so ist die weitere Bestimmung der Begriffe „Wertung und Werturteil“ nicht mehr schwierig. Wertung ist dann der psychische Prozess, in welchem man sich der Fähigkeit eines Gegenstandes, Wirkungen in einer bestimmten Richtung hervorzubringen, bewusst wird, und das Werturteil besteht im Aussprechen einer Wertung in Form eines Urteils. Wert, Wertung und Werturteil gehören aber, wenn diese Bestimmungen richtig sind, nicht notwendig der praktischen Vernunft an, denn alle Wertbestimmungen werden erst durch „ausdrückliche Besinnung oder Reflexion“ festgestellt [1]) und gehören daher der theoretischen Geistesthätigkeit an; selbstverständlich aber können Wertvorstellungen und Werturteile nach ihrer theoretischen Feststellung dadurch zu Inhalten der praktischen Vernunft werden, dass sie auf Gefühl und Willen einwirken.

Wir sind jetzt im stande zu der Frage, welche den Ausgangspunkt unserer Erörterung bildete, zurückzukehren und eine Beantwortung derselben zu versuchen. Wir haben zwei grosse Gruppen von Wertungen unterschieden, nämlich objektive und subjektive Wertungen. Welche von beiden Gruppen ist nun gemeint, wenn behauptet wird, dass das religiöse Erkennen in Werturteilen verläuft? Die Antwort ist natürlich, dass nicht objektive, sondern subjektive Wertungen gemeint sind. Wenn es sich im religiösen Erkennen nur um objektive Wertungen handeln würde, so würde sich kein spezifischer Unterschied zwischen dem religiösen Erkennen und dem übrigen Erkennen ergeben, denn wenn sowohl der Gegenstand des Erkennens als seine Wirkungen objektiv feststellbare Grössen sind, bedarf es nicht erst einer besonderen Art des Erkennens, um sowohl den Wert als das Wesen des Gegenstandes genau festzustellen; das gewöhnliche Welterkennen würde dazu völlig ausreichen. Und in der That ist auch von den Vertretern der Werturteilstheorie mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit gesagt worden, dass subjektive

---

[1]) Reischle a. a. O. p. 42, wo jedoch nicht theoretische, sondern praktische Reflexion gemeint ist, denn nach Reischle ist der Wertbegriff „ein praktischer Reflexionsbegriff“. Das ist natürlich ebenso zu beurteilen, wie wir oben (p. 109 f.) Reischles „praktische Vernunfterwägungen“ beurteilt haben.

Wertungen gemeint sind.[1]) Dann werden wir aber auf Grund dessen, was wir oben über die subjektive Wertung gesagt haben, behaupten dürfen, dass das religiöse Erkennen nur dann in Werturteilen verläuft, wenn es entweder zu seinem Gegenstande ausschliesslich die Wirkungen hat, welche die religiösen Vorstellungen, Begriffe und Urteile auf Gefühl und Willen ausüben, oder wenn es seine Geltung nur durch solche subjektive Wirkungen begründen kann. Dieser Forderung entspricht denn auch thatsächlich die Behauptung Ritschls, dass die eigentlichen religiösen Begriffe im Schema der Wirkung auf den Menschen hin gebildet werden.[2]) Es sei „nothwendig, die Wirkungen Gottes ..... so erkennen zu lehren, dass die entsprechenden Selbstthätigkeiten analysiert werden, in welchen die Wirkungen Gottes vom Menschen angeeignet werden.“ Eine religiöse Erkenntnis ohne Berücksichtigung dieser subjektiven Wirkungen gibt es nach Ritschl nicht. „Wenn als Dogmatik nur die objective Beschreibung göttlicher Wirkungen beabsichtigt werden soll, so wird ..... auf das Verständniss der praktischen Beziehungen derselben verzichtet. Nämlich ausserhalb der Selbstthätigkeit, in welcher wir die Wirkungen Gottes aufnehmen und für unsere Seligkeit verwerthen, haben wir auch kein Verständniss der objectiven Dogmen als religiöser Wahrheiten.“ [3]) Wie steht es mit diesen Behauptungen? Hat sich die religiöse Erkenntnis wirklich nur innerhalb des von Ritschl bezeichneten Rahmens zu bewegen?

Es mag zunächst nicht nur zugestanden, sondern energisch betont sein, dass Ritschl und mit ihm auch die übrigen Vertreter der Werturteilstheorie völlig Recht haben, wenn sie behaupten, dass der Schwerpunkt der religiösen Erkenntnis

---

[1]) Vgl. z. B. Reischle a. a. O. p. 93, wo die Glaubenssätze als Werturteile im erkenntniskritischen Sinne oder als thymetische Urteile bezeichnet werden; ein thymetisches Urteil ist aber nach Reischle (p. 81) „jedes Urteil, dessen Geltung nicht aus einer Nötigung der Wahrnehmung und des Denkens, sondern nur aus der Stellung des fühlend-wollenden Menschen zu den Vorstellungsobjekten begründet werden kann.“

[2]) A. a. O. III p. 27.

[3]) A. a. O. III p. 33 f.

in den praktischen Wirkungen Gottes an der menschlichen Seele liegt. Hiermit ist keineswegs etwas Neues erkannt, sondern nur der Standpunkt der Reformation wieder energisch aufgenommen worden.[1]) Trotzdem scheint mir Ritschl unrecht zu haben, wenn er das religiöse Erkennen auf diese Wirkungen Gottes beschränkt. Ich meine, dass es religiöses Erkennen ausserhalb der Wirkungen, welche religiöse Begriffe, Vorstellungen und Urteile auf das Gefühl und den Willen (oder wie Ritschl sagt, auf die Selbstthätigkeit) des Menschen ausüben, gibt. Erstens ist der Anteil, welchen rein historisches, objektives Erkennen am religiösen Erkennen hat, nicht zu unterschätzen. Insbesondere das Christentum steht und fällt mit der Thatsächlichkeit gewisser historischer Ereignisse. Man kann darüber verschiedener Meinungen sein, wieviel von den Ereignissen, welche uns das Neue Testament aus dem Leben Jesu erzählt, geschichtlich wahr sein muss, um eine genügende Basis für die Existenzberechtigung des Christentums zu bilden; zweifellos aber kann die historische Erkenntnis nicht völlig ausgeschaltet werden; wenn es überhaupt keinen Menschen Jesus Christus gegeben hat, so ist das Christentum eine der grössten Lügen, welche die Menschheit bisher gezeitigt hat. Es ist mir sehr wohl bekannt, dass sich die Gottheit Jesu allein mit historischen Mitteln nicht nachweisen lässt; auch wenn man annimmt, dass das gesamte Neue Testament nur echte, ursprüngliche Bestandteile enthält, wird sich nicht mehr feststellen lassen, als einerseits, dass Jesus behauptete, göttliche Macht zu besitzen und göttlicher Herkunft zu sein, und anderseits, dass die Jünger dieser Behauptung auf Grund dessen, was sie an Jesus sahen und hörten, Glauben schenkten; die Wahrheit dieser Behauptung ist aber damit noch nicht bewiesen und kann überhaupt nicht historisch bewiesen werden, denn schon der Name „Gottheit“ zeigt, dass hier Grössen beteiligt sind, welche über das geschichtliche Erkennen hinausgehen. Nichtsdestoweniger bedürfen wir aber einer ganzen Reihe von rein historischen

[1]) Vgl. die von Ritschl mit Recht in diesem Sinne citierten Stellen: Melanchthon C. R. XXI p. 85, 255, 366 f., vgl. auch die von Ritschl nicht citierte Parallele zu C. R. XXI 255 in C. R. XXI p. 351 f. (Ritschl.

Erkenntnissen, um zu der Person Jesu eine solche Stellung zu gewinnen, welche es uns ermöglicht, die Frage nach seiner Gottheit auch nur zu stellen. Diese historischen Erkenntnisse wirken zweifellos in den allermeisten Fällen auf Gefühl und Willen und werden dadurch zum Gegenstande einer religiösen Wertung; an sich betrachtet, sind sie jedoch objektive Erkenntnisse, welche mit der subjektiven Wertung nichts zu thun haben. Man könnte nun sagen, diese historischen Erkenntnisse sind noch nicht Religion, sondern bilden erst die Grundlage, auf welcher sich das in Werturteilen verlaufende religiöse Erkennen aufbaut. Mir scheint es jedoch unmöglich zu sein, hier eine so scharfe Trennung zu vollziehen, denn jene historische Erkenntnis wird dadurch, dass sie Gefühls- und Willensbewegungen veranlasst, in keiner Weise verändert, obgleich sie dieser Wirkungen wegen als religiöse Erkenntnis charakterisiert werden kann. Auf der historischen Erkenntnis und auf der Wertbeurteilung derselben nach ihren Wirkungen kann sich natürlich eine in Werturteilen verlaufende religiöse Erkenntnis aufbauen und so eine religiöse Erkenntnis entstehen, welche weit über die historische Erkenntnis hinausgeht; das ändert aber an der Thatsache nichts, dass es eine religiös wirksame Erkenntnis gibt, welche weder in Werturteilen besteht, noch auf Grund von Werturteilen erschlossen wird.

Es kommt noch ein zweites hinzu. Wir haben gesagt, dass gewisse historische Erkenntnisse auf Grund ihrer Wirkungen auf Gefühl und Willen zum Gegenstand einer Wertbeurteilung gemacht werden können, und dass sich von da aus eine in Werturteilen verlaufende, bezw. eine auf Werturteile sich gründende, religiöse Erkenntnis ergeben kann. Ich halte es nun nicht für ausgeschlossen, dass dieselben historischen Erkenntnisse (oder auch gewisse Elemente der theoretischen Weltbetrachtung, welche religiös wirksam werden können) zum Gegenstande der theoretischen Spekulation ge-

---

Theologie und Metaphysik[2] 1887 p. 60f., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III p. 374) und Luther, Catechismus major bei Müller, Die symbolischen Bücher der ev. luth. Kirche[9] 1900 p. 386 (Ritschl, Die christl. Lehre etc. III p. 201 f., 370).

macht werden können, und dass in rein objektiver, spekulativer Betrachtung zum Teil dieselben Erkenntnisse erschlossen werden können, welche sich auf Grund der praktischen Wertungen als Postulate ergeben. Das heisst in anderer Terminologie ausgedrückt: die Seinsurteile, welche auf Grund von Werturteilen aufgestellt werden, können zum Teil durch rein theoretische Spekulation gleichfalls erschlossen werden. Mir scheint, dass man in der modernen Theologie dieser Seite der Spekulation zuviel Misstrauen entgegenbringt. Sie wird nur dann gefährlich, wenn man ihr entweder allzuviel Beweiskraft zutraut, oder wenn man meint, auf theoretischem Wege allein zu den gewünschten Erkenntnissen gelangen zu können. Es steht so, dass die Spekulation, welche die praktische Wertung der Gegenstände zur Grundlage hat, im stande ist, eine Reihe von Thatsachen zu entdecken, welche die rein theoretische Spekulation für sich allein niemals entdecken würde. Nachdem aber die Thatsachen einmal gefunden sind, ist es der rein theoretischen Spekulation sehr wohl möglich, die auf praktischer Wertung beruhende Spekulation noch ein gutes Stück Weges zu begleiten und auch rein theoretisch, ohne Rücksicht auf die praktische Wertbeurteilung, jene Thatsachen aufzuweisen. Ich meine, dass sich in diesem Sinne z. B. von der Gottheit Christi weit mehr auf rein theoretisch-historischer Grundlage nachweisen lässt, als man gegenwärtig anzuerkennen geneigt ist, und dass auch — um ein zweites Beispiel zu nennen — der kosmologische und der physiko-theologische Gottesbeweis nicht die Verachtung verdienen, welche ihnen gegenwärtig fast allgemein gezollt wird, wenn sie nämlich vorsichtig zu nachträglicher theoretischer Rechtfertigung des auf praktischem Wege gefundenen Gottesglaubens gebraucht werden.[1])

Zu diesen zwei Arten der religiösen Erkenntnis, welche nicht auf Werturteilen beruhen, kommt noch eine dritte hinzu.

---

[1]) Vielleicht darf man die Broschüre von Jul. Baumann (Die Grundfrage der Religion, Stuttgart 1895 p. 41 ff.) als ein Zeichen des wieder auflebenden Interesses für derartige Spekulationen ansehen, obgleich sie mit ihrer naturwissenschaftlichen Begründung des Gottesglaubens weit über das hinaus geht, was ein derartiger Gottesbeweis leisten kann.

Auch diejenige religiöse Erkenntnis, welche ursprünglich unter Berücksichtigung der persönlichen Wertung erschlossen wurde, wird in allen Religionen ausnahmslos in eine Reihe von Lehrsätzen formuliert, welche nur wenige Spuren der praktischen Grundlage an sich tragen und als rein theoretische Lehre genau in derselben Art, wie alle sonstige Erkenntnis, von Person zu Person übertragen werden. Erst durch diese Thatsache wird es erklärlich, dass man trotz eingehender Kenntnis religiöser Glaubenssätze nur sehr geringe praktisch-religiöse Einwirkungen dieser Glaubenssätze auf Gefühl und Willen erfahren kann. Selbst die ursprünglich auf Werturteilen beruhende religiöse Erkenntnis ist demnach im stande sich in eine theoretische Lehre, welche nicht auf Werturteilen beruht, zu verwandeln.[1]) Es steht gewiss frei, hierbei wiederum von „verkümmerten“ oder „verknöcherten“ Werturteilen zu reden,[2]) doch ist das bei der weiten Verbreitung dieser Degeneration keine befriedigende Erklärung. Wir glauben, dass wir dieser „Degeneration“ von unserem oben entwickelten Schema aus besser gerecht werden können. Reischle beruft sich, um diesen „verkümmerten Werturteilen“, welche erlernt und bloss auf Autorität hin geglaubt werden, den Werturteilscharakter zu retten, auf eine indirekte Wertung; „es steht doch eine Wertung des Gemüts im Hintergrund; nämlich die Wertschätzung des Pfarrers, des Lehrers, der Eltern, die diese Lehre für wahr erklären, der öffentlichen Sitte, die ihre Annahme erfordert, in letzter Linie der Autorität der Kirche.“[3]) Dagegen spricht aber einerseits, dass alle Wertungen, welche

---

[1]) Vgl. Reischle a. a. O. p. 91.

[2]) Reischle a. a. O. p. 91 und 78.

[3]) A. a. O. p. 91; hierbei ist aber folgendes zu beachten: Erstens hat Reischle an der citierten Stelle nur die römische Kirche im Auge, und zweitens redet Reischle hier von Werturteilen nach dem psychologischen Gesichtspunkt, im Unterschied von Werturteilen nach dem erkenntniskritischen Gesichtspunkt. Vom psychologischen Standpunkt sind „als Werturteile nur solche Werturteile zu bezeichnen, die auf Grund einer persönlichen Werthaltung oder Wertschätzung zu stande kommen und die selbst wieder in eine solche Wertung ausmünden“ (a. a. O. p. 78). Über die Werturteile vom erkenntniskritischen Gesichtspunkt (thymetische Urteile) siehe oben p. 117 Anm. 1.

Reischle hier nennt, nicht zum Gebiete des religiösen Erkennens gehören, anderseits kann die mögliche Übertragung einer anderen Wertung auf die angeführte Art von religiösen Urteilen an der Thatsache nichts ändern, dass den Urteilen an sich kein Wertcharakter zukommt. Man könnte nun einwenden, dass die von uns gemachten Einwände nichts weiter beweisen, als dass die zu einer rein theoretischen Lehre degenerierten religiösen Urteile nicht Werturteile im psychologischen Sinne sind; dagegen könnten sie trotz der Geltung unserer Einwände doch immerhin als „thymetische" Urteile, d. h. als Werturteile im erkenntniskritischen Sinne bezeichnet werden. „Sobald wir nicht mehr fragen, wie sich thatsächlich der einzelne Angehörige der Religion deren Glaubenssätze zu eigen macht, sondern worauf sich ihr Anspruch auf Geltung ursprünglich und in letzter Linie gründet, so muss die Antwort lauten: sie sind nicht theoretische, sondern thymetische Urteile."[1]) Dieser Einwand verschiebt aber das Problem gerade an der entscheidenden Stelle. Es ist für die uns hier interessierende Frage ganz einerlei, wie die in Frage stehenden Urteile ursprünglich entstanden sind, und worauf sich letztlich ihre Geltung begründet, sondern es fragt sich nur, ob diejenigen, welche die Glaubenssätze als Lehre ohne subjektive Wertung übernommen haben, der Lehre irgendwelche Geltung zuschreiben, und wie sie diese Geltung begründen. Und da ergibt sich die interessante Thatsache, dass viele ohne jede subjektive Wertung den Glaubenssätzen Geltung zuschreiben und diese Geltung durch andere Mittel, als durch Wertbeurteilung, z. B. durch Vernunftspekulation, begründen. Man kann nun demgegenüber behaupten: „Die centralen religiösen Wahrheiten .... lassen sich nicht durch irgend welche Verstandesgründe beweisen, sondern treten an den werdenden Menschen mit dem Anspruch auf Anerkennung heran,"[2]) und man wird auch mit dieser Behauptung wesentlich recht haben: die Vernunftgründe werden in der That keinen allgemeingültigen und lückenlosen Beweis der religiösen Wahrheit liefern können. Aber darauf kommt es hier gar-

[1]) Reischle a. a. O. p. 93.
[2]) Reischle a. a. O. p. 95.

nicht an. Denn hierdurch wird die Thatsache nicht beseitigt, dass es viele Menschen gibt, welche religiöse Erkenntnis besitzen und der religiösen Erkenntnis auf Grund von Vernunftgründen Geltung zuschreiben, ohne dass bei ihnen an irgend einer Stelle eine subjektive Wertung hinzutritt. Es ist eine Thatsache, dass dieselben religiösen Erkenntnisse, welche die einen auf Grund von subjektiven Wertungen festhalten und wertschätzen, von anderen gleichfalls anerkannt werden, welche keine subjektive Wertung mit diesen Erkenntnissen verbinden. Natürlich ist die praktische Religion beider Parteien eine sehr verschiedene; aber der in Worte formulierbare Lehrinhalt ist hüben und drüben in vielen Stücken total gleich. Mag demnach vielleicht von Rechts wegen die Geltung der meisten Bestandteile der religiösen Erkenntnis nur auf praktischen Wertungen beruhen, es gibt dennoch Menschen, welche genau dieselbe religiöse Erkenntnis besitzen und für wahr halten, ohne ihre Geltung auf praktische Wertungen zu gründen.

Noch an einem vierten und letzten Punkte finde ich die Werturteilstheorie nicht ausreichend. Es gibt nämlich bei der Entwickelung des religiösen Erkennens dort, wo neue religiöse Ideen entstehen, einen Fortschritt, welcher sich dem Schema der Werturteile nicht einordnen lässt. Reischle sagt: „Die Vorstellungen und Urteile des religiösen Glaubens sind nicht von theoretischen, sondern nur von praktischen Fragestellungen oder auf Grund von lebendigen Wertungen zu gewinnen und nur so auf ihre Geltung zu prüfen.“ [1]) Für einen grossen Teil der Glaubensurteile trifft dies gewiss zu, aber nicht für alle und gerade für die nicht, welche die Grundlage von neuen Religionen bilden. Bevor von einer „lebendigen Wertung“ die Rede sein kann, muss nämlich irgend etwas vorhanden sein, was gewertet wird. Das Objekt der Wertung bilden in allen Religionen Ideen und Urteile; wenn nun auch diese Ideen und Urteile ihre Entstehung vielleicht ebenfalls einer besonderen Wertung verdanken, so muss doch irgendwo ein Ausgangspunkt der Wertung

---

[1]) A. a. O. p. 97.

vorliegen, wo eine positiv gegebene Idee oder ein Urteil existiert, das nicht erst einer Wertung seine Entstehung verdankt. Und in der That glaube ich, dass es in der Geschichte mehrere solche Ausgangspunkte gibt. Überall dort, wo wir von einer neuen Offenbarung reden, treten in geheimnisvoller Weise neue Ideen und Urteile im menschlichen Geiste auf; woher sie kommen, bleibt uns ein Geheimnis; auch diejenigen, welche die neuen Ideen und Urteile in ihrem Geiste hervorbrachten, werden uns über die Entstehung schwerlich genügende Auskunft geben können. Soviel wissen wir aber doch darüber: diese Ideen entstehen nicht erst durch eine neue Wertung alter Ideen und Urteile, — dann bliebe ja immer noch die erstmalige Entstehung dieser alten Ideen und Urteile zu erklären — sondern sie drängten sich ihren Verkündern mit elementarer Notwendigkeit auf, und zwar in einer Weise, welche der Nötigung der Wahrnehmung und des Denkens analog ist. Es ist keineswegs zufällig, dass sehr viele Offenbarungsträger behaupten, ihre Offenbarungen sinnlichen Wahrnehmungen zu verdanken; so skeptisch man auch im einzelnen Falle diesen Wahrnehmungen gegenüberstehen mag, so ist doch die ganze Art der Entstehung durch diese Angabe richtig charakterisiert. Wenn auch der Prophet, welcher Offenbarungen Gottes verkündete, vielleicht in Wirklichkeit nichts sinnlich Greifbares wahrnahm, so verlief dennoch der psychologische Prozess, in welchem seine Offenbarung entstand, in solchen Formen, dass ihm war, als ob er etwas sähe. Es gibt in allen Religionen solche Punkte, wo neue Ideen da sind, welche aus der vorhergehenden Geistesentwickelung nicht restlos erklärt werden können, und bei denen jener geschilderte geheimnisvolle Gedankensprung nachweisbar ist. Selbstverständlich werden die neugefundenen Ideen und Urteile zum Gegenstande einer Wertung, denn daran zeigen sie erst ihre religiöse Kraft, dass sie sofort nach ihrer Entstehung nachdrücklich und unwiderstehlich auf Fühlen und Wollen einwirken; ihre Entstehung aber ist wesentlich unabhängig von jeder Wertung. Von hier aus erhebt sich aber auch die Forderung, dass die Geltung dieser Grundideen nicht nur nach der subjektiven Wertung, welche sie finden, bemessen und geprüft wird. Die

zu glaubende religiöse Wahrheit tritt stets mit dem Anspruch auf, an sich zu gelten, ganz abgesehen davon, ob sie für uns Wert hat oder nicht, und wir werden nach den obigen Ausführungen diesem Anspruch eine Berechtigung nicht absprechen können. Zwar fragt es sich, ob ein objektiver Beweis für die Geltung der religiösen Ideen erbracht werden kann, und ob er nicht vielmehr die Grenzen menschlichen Könnens übersteigt, so dass wir uns mit dem Nachweise aus der praktischen Wirkung und Wertung begnügen müssen. Die Entscheidung dieser Frage kann aber an der Erkenntnis nichts ändern, dass wir die neuen religiösen Ideen und Urteile, welche unabhängig von subjektiven Wertungen entstehen, nur einseitig betrachten, wenn wir ihre Geltung bloss auf Grund ihrer praktischen Wirkungen prüfen. Solche Ideen und Urteile sind gemäss ihrer von Wertungen unabhängigen Entstehung an sich ein rein intellektuelles Element und bleiben es auch nach Ausübung von Wirkungen auf Gefühl und Willen, so dass sie, wie die meisten Inhalte der praktischen Vernunft, sowohl unter Mitberücksichtigung ihrer praktischen Wirkungen, als auch unabhängig von denselben betrachtet werden können.

Wir sehen also, dass die Werturteilstheorie keineswegs allen Arten der religiösen Erkenntnis gerecht wird. Hieraus rechtfertigt sich der Versuch, von dieser Theorie völlig abzusehen und ein anderes formales Schema für das religiöse Erkennen zu suchen und in Anwendung zu bringen, welches den von uns erhobenen Bedenken nicht unterliegt. Wir hoffen mit den Ausführungen über die Werturteilstheorie unser oben gewonnenes Schema auch der Werturteilstheorie gegenüber als haltbar nachgewiesen zu haben.

---

§ 8. Die Theorie von einem einheitlichen seelischen Urgrunde der Religion.

Die Werturteilstheorie bewegte sich wesentlich in derselben Sphäre der Betrachtung, wie unsere systematische Darlegung

der psychischen Erscheinungsformen der Religion. Sie betrachtete dieselben psychischen Erscheinungsformen der Religion, welche wir oben beschrieben, unter einem anderen Gesichtspunkte und ordnete dieselben nach einem anderen Schema, als wir es gethan hatten. Darum hatten wir bei der Kritik zu prüfen, ob wir der Werturteilstheorie, oder unserem oben dargelegten Schema den Vorzug geben sollten; eine Vereinigung beider Auffassungen war aber nicht möglich. Anders steht es mit der Ansicht, zu deren Darstellung und Kritik wir nunmehr übergehen. Diese bewegt sich sozusagen in einer höheren Sphäre der Betrachtung, indem sie sich mit Elementen der Religion beschäftigt, welche jenseits der bisher beschriebenen psychischen Erscheinungsformen liegen. Sie ist daher prinzipiell mit unserer oben dargelegten Auffassung nicht unvereinbar. Wenn wir sie, wie sich zeigen wird, dennoch ablehnen, so geschieht das nicht aus Gründen, welche uns unsere bisherige systematische Darlegung an die Hand gibt, sondern wegen des Mangels an positiven Beweisgründen für eine jenseits der beschriebenen psychischen Erscheinungsformen gelegene „höhere“ Sphäre der Religion.

Die hier in Frage kommende Auffassung nimmt einen einheitlichen psychischen Urgrund der Religion an, welcher zwar in den beschriebenen psychischen Erscheinungsformen sich auswirkt und im religiösen Erkennen, Fühlen und Wollen in Erscheinung tritt, dennoch aber an sich jenseits dieser Erscheinungsformen gelegen ist und jedenfalls nicht völlig mit ihnen zusammenfällt. In der neuesten Zeit ist diese Anschauung insbesondere von Rudolf Eucken vertreten worden.[1] Nach Eucken besteht das Wesen der Religion darin, dass sie der nächsten, unmittelbar vorhandenen Welt eine andere Art des Seins, eine neue überlegene Ordnung der Dinge entgegenhält. Es gibt keine Religion ohne eine lebendige Gegenwart einer höheren Welt in unserem eigenen Bereich, zur Religion gehört notwendig das Hineinragen einer neuen Welt in unsere Wirklichkeit.[2] Die Grundbehauptung

---

[1]) Der Wahrheitsgehalt der Religion, Leipzig 1901.

[2]) p. 155f.; 1, 59, 201, 211, 307ff.

der Religion ist die Gegenwart eines absoluten Lebens, aller weitere Inhalt ist nur die Entwickelung dieser einen Wahrheit.[1]) Dies absolute Leben beschreibt Eucken näher als ein einheitliches, weltüberlegenes Geistesleben, welches das Geistesleben der einzelnen Menschen in sich schliesst und dennoch eine bei sich selbst befindliche, über dem Bereich des Menschen liegende Wirklichkeit ist.[2]) Das Geistesleben des einzelnen Menschen tritt in schärfsten Konflikt zu seinem bloss natürlichen Leben und kann seine Selbständigkeit nur behaupten, wenn es an einem grossen geistigen Ganzen teilnimmt und von diesem geistigen Ganzen getragen und umfasst wird. Das Geistesleben des einzelnen Menschen setzt ein universales, substantielles Selbst voraus, auf welches es sich zurückbeziehen kann; es muss zur Bethätigung eines umfassenden Selbst oder einer einheitlichen geistigen Überwelt werden, um einen inneren Zusammenhang und eine Selbständigkeit gegen alles Äussere zu gewinnen.[3]) Eine Idee umfasst daher schliesslich alle Mannigfaltigkeit der Religion, nämlich die Idee eines absoluten, zugleich weltüberlegenen und in der Welt wirksamen Geisteslebens.[4]) Soweit berührt sich Eucken aufs engste mit den oben im Anschluss an Hegel wiedergegebenen Anschauungen. Allein Eucken gibt der dargelegten Grundanschauung eine Wendung, welche ihn wesentlich von Hegel unterscheidet. Das Geistesleben ist nach Eucken aufs schärfste vom empirischen Seelenleben zu unterscheiden; das Geistesleben ist nicht eine psychologische, sondern eine metapsychologische Grösse, eine unsichtbare transcendentale Welt. Freilich entwickelt sich das Geistesleben unter den Bedingungen des empirischen Seelenlebens und entfaltet sich im Denken, Fühlen und Wollen; seinem Wesen nach geht es jedoch in diesen psychologischen Funktionen nicht auf, sondern es liegt jenseits dieser Funktionen als eine ewige, geistige Substanz, welche durch die Funktionen des empirischen Seelenlebens nur hindurchscheint.[5]) Da die Religion zu diesem

---

[1]) p. 182. [2]) p. 331.
[3]) p. 120 ff., 132 ff., 171, 176, 201 ff., 331 f.
[4]) p. 181, 321, 332.
[5]) p. 112 f., 145 ff., 148 ff., 152, 162, 236, 340.

metapsychologischen Geistesleben gehört, ist ihr Wesen nicht durch die psychologische Methode festzustellen, sondern durch eine neue Methode, welche Eucken die noologische Methode nennt. Die noologische Methode bewegt sich innerhalb der Geisteswelt und verfolgt die der Geisteswelt eigentümlichen Zusammenhänge.[1]) Das Wesen der geistigen Bethätigungen und ihre Stellung innerhalb der Geisteswelt kann ausschliesslich durch die noologische Methode erkannt werden; die psychologische Erklärung kann nur zeigen, wie der Mensch zur Erfassung und Aneignung geistiger Inhalte und überhaupt des Geisteslebens gelangt, mit welchen seelischen Hilfsmitteln dieser Inhalt herausgearbeitet, wie das Interesse des Menschen dafür erregt, seine Kraft dafür gewonnen wird.[2])

Eucken ist aber keineswegs der erste, welcher eine derartige Anschauung vertreten hat. Schon kurz nach Hegel hat ein Hegelianer eine sehr ähnliche Wendung der Hegelschen Anschauung durchgeführt. C. Schwarz definiert nämlich die Religion als die lebensvolle Einheit in den Gegensätzen des Seelenlebens, als die geistige vis vitalis, als die zentrale Funktion des menschlichen Geistes. „Religiosität ist ..... nicht allein Sammlung, Vereinfachung, Vertiefung des Geistes, Rückkehr in den einfachen Grund des Seins, sondern ebensosehr Ausströmen aus diesem tiefsten Lebensgrunde in die wirkliche Welt mit ihren Gegensätzen.“ [3]) Die religiöse Funktion verhält sich zu allen Gegensätzen des Geisteslebens in gleicher Weise. Sie ist nicht eine einzelne von den vielen Funktionen, sondern die Zentralfunktion, welche sich als Einheit zur Vielheit, nicht aber als eine Einzelheit zu einer anderen verhält. Die Religion ist der unmittelbare Lebensgrund des Menschen, weil die die Gegensätze versöhnende Einheit das Erste, das Ursprüngliche, die Grundlage der Gegensätze ist;[4]) mit einem Wort, die Religion ist absolutes Leben, zentrales Leben, Leben in und aus dem Mittelpunkt.[5])

---

[1]) p. 146, 197.

[2]) p. 146.

[3]) A. a. O. p. 9.

[4]) A. a. O. p. 9 f.

[5]) A. a. O. p. 19 f. Vgl. hierzu die Andeutungen, welche A. Dorner

In gemässigter Weise vertritt Rud. Seydel einen ähnlichen Standpunkt. Nach Seydel ist die Religion nicht bloss die Summe des in den einzelnen Geistesfunktionen realisierten religiösen Lebens.[1]) Zwar gibt Seydel zu, dass es keine anderen Formen zur Verwirklichung des religiösen Verhältnisses gibt, als die des Wollens, Fühlens, Erkennens, Handelns. Dennoch meint Seydel, dass der sprachgebräuchliche Religionsbegriff nicht treffend wiedergegeben sei, wenn man die Religion als blosse Summe dieser Funktionen bezeichnet. Die Religion ist vielmehr Triebrichtung auf das Göttliche als solches, um seiner willen, die sich in allen Funktionen des Geistes entfaltet und auswirkt. „Die Religion geht nicht auf die Summe dieser Auswirkungen, sondern sie geht auf das, was sich auswirkt in dieser Summe; sie sucht nicht die Peripherie, sie will nicht aufgehen in die Peripherie, insofern fliehend das Centrum, sondern in ihr ist das Centrum gewollt, und sie geht also lediglich darauf, das Göttliche als solches, weil es dies ist, in das ihm entsprechende Verhältniss zum Menschen, oder vielmehr den Menschen in das ihm entsprechende Verhältniss zu jenem zu bringen. ... Sie sucht deshalb das Göttliche ... auch in des Menschen Cen-

am Schlusse seiner Abhandlung über das Wesen der Religion gibt. Er sagt dort (a. a. O. p. 275): Der Mensch ist im frommen Bewusstsein „in seiner unmittelbaren Totalität sich gegenwärtig“ und fühlt sich in seiner Totalität von Gott getroffen. Der Sitz der Religion ist das „Centrum des Geistes“, in welchem alle einseitigen Vermögen zur Einheit zusammenlaufen, und aus der heraus die einzelnen Funktionen des religiösen Lebens sich entfalten. Das ist wieder wesentlich der gleiche Standpunkt. Vgl. auch die Ansicht von C. Holsten (Ursprung und Wesen der Religion, Protestantische Kirchenzeitung, Berlin 1886), nach welcher die Religion ihren Quellort in Erfahrungen des „Lebensgefühls“ und ihren psychologischen Sitz im „Gemüt“ hat; das „Gemüt“ denkt sich Holsten offenbar als Urgrund der Seele, aus welchem alles übrige psychische Leben hervorgeht, denn er sagt (a. a. O. Spalte 690): „Wie aber der Einigungspunkt des Einzelgeistes, das Gemüt, ununterbrochen sich besondert zum Denken, Wollen, Fühlen, um aus dieser Besonderung ununterbrochen im Gemüt sich wieder zu einigen: so besondert sich auch das religiöse Gemütsleben zu einem religiösen Bewusstseinsleben, religiösem Gefühlsleben, religiösem Willens- und Tatleben.“

[1]) A. a. O. p. 213 ff.

trum aufzunehmen und breitet sich nach der Peripherie der menschlichen Lebensformen nur aus, um solches centrales Leben mit Gott zu vollenden und auszubauen; so zieht sie alles peripherisch Gewonnene immer wieder ins Centrum zurück und bezieht es darauf. Sie will centrale und sich immer wieder centralisierende volle Gottesgemeinschaft, Leben in Gott und aus Gott und um Gottes willen, Gottinnigkeit." [1])

Wesentlich die gleichen Vorstellungen hat ein stark biblizistisch gesinnter Theologe als spezifisch christliche vorgetragen. Bei Beck finden wir folgende Behauptungen: „Die ursprüngliche Geistesform der Religion kann ... nicht in allen Seelen-Factoren zusammen liegen, denn als solche sind sie auch nur abgeleitete Thätigkeiten des prinzipiellen Geisteslebens; aber auch dieses überhaupt nur, als der allgemeine Anfang jedes, auch weltlichen Erkennens, Fühlens u. s. w. kann noch nicht die religiöse Grundform hergeben, weil diese eine specifische ist, nicht nur eine schlechthin geistige, sondern eine religiös geistige." [2]) Das Wesen aller Religion bestimmt Beck als Glauben.[3]) Der Glaube ist „Eingründung, lebensgründliche Innerlichkeit ... unzeitlicher Güter, und Zucht ... unsichtbarer Gesetze, die substanzielle und potentielle Gegenwärtigkeit einer Zeit und Raum übersteigenden Welt." [4]) „Mit dem Glauben wohnt dem Menschen eine jenseits der Zeitschranken liegende Welt inne, und der Mensch hat Wohnung in ihr." [5]) Die Religion ist auch als natürlicher Glaube „eine göttliche Lebenspotenz, welche im geistigen Lebensgrunde des Menschen als überweltlich erhebendes und beugendes Lebens-Prinzip wohnt, und ihren überweltlichen Inhalt, die heiligen Güter und Gesetze der Ewigkeit, zum vernünftigen und freien Eigentum des Menschen in göttlicher Lebens-Gemeinschaft ausbildet." [6]) Die Religion hat ihren Ursprung „in der Einen Gotteskraft ... welche ihren überweltlichen Inhalt eingegründet hat und offenbart in den Grund-Elementen des ganzen menschlichen Lebens-Organismus, sowohl in der Organisation des Einzelnen, als in dem orga-

[1]) A. a. O. p. 215. [2]) A. a. O p. 52 f. [3]) A. a. O. p. 57.
[4]) A. a. O. p. 58. [5]) A. a. O. p. 59. [6]) A. a. O. p. 66 f.

nischen Zusammenhang Aller und in dem organischen Verhältnisse zur Natur." [1])

Erwähnenswert ist hier ferner noch die Religionsphilosophie von Teichmüller, welche ebenfalls einen ähnlichen Standpunkt vertritt. Nach Teichmüller liegt das Fundament der Religion in keiner der drei bekannten geistigen Funktionen, sondern im Selbstbewusstsein oder persönlichen Bewusstsein des Menschen. In diesem Bewusstsein sind alle geistigen Funktionen enthalten, aber alle bezogen auf das Ich. Nach Teichmüller ist das Ich des Menschen von den Funktionen des Ichs zu unterscheiden, denn obgleich sich in den geistigen Funktionen das Ich ausdrückt und symbolisiert, so fällt es doch mit seinen eigenen Funktionen nicht völlig zusammen. Das Bewusstsein des Ich schliesst sowohl das Bewusstsein der anderen Akte in sich, als es auch weit entfernt ist, bloss die Summe oder Totalität dieser Bewusstseinsakte zu sein. [2]) Das Ichbewusstsein ist der eine Beziehungspunkt der Religion; als zweiten Beziehungspunkt der Religion sieht Teichmüller ein dem menschlichen Bewusstsein irgendwie gegebenes Gottesbewusstsein an. [3]) Die Religion ist daher diejenige Gesinnung des Ich, welche sich dem Gottesbewusstsein zugeordnet in zusammengehöriger Funktion von Erkenntnis, Gefühl und Handlung symbolisiert. [4])

Gegen alle Anschauungen dieser Art lassen sich drei Gründe anführen, welche zeigen, dass wir keinen genügenden Grund haben, eine einheitliche Grundkraft der Religion hinter den psychischen Erscheinungsformen der Religion anzunehmen. Erstens ist das Hauptinteresse, welches in der Regel zu solchen Spekulationen führt, für uns unannehmbar. Dieses Interesse besteht darin, dass man die Religion in irgend einer Weise aus dem Wesen des menschlichen Geistes mit Notwendigkeit hervorbrechen lassen will; da sich bei der Betrachtung der einzelnen religiösen Funktionen ein notwendiger Zusammenhang der Religion mit dem menschlichen Geiste nicht ergibt, so zieht man sich in die dunklen, mystischen Tiefen der menschlichen Seele zurück, von denen man schliess-

[1]) A. a. O. p. 74 f. [2]) A. a. O. p. 76 f., vgl. p. 80.
[3]) A. a. O. p. 78 f. [4]) A. a. O. p. 91.

lich alles aussagen kann, was man wünscht, da dieselben sich der klaren Beobachtung völlig entziehen. Wir teilen gemäss unseren Darlegungen über die angeborene Naturreligion dieses Interesse nicht und können daher diesen Gang in die unbekannten Regionen jenseits des bewussten empirischen Seelenlebens nicht mitmachen. Dies allein würde jedoch zur Ablehnung der beschriebenen Anschauungen nicht genügen; allein es lassen sich noch weitere starke Bedenken gegen dieselbe geltend machen. Der stärkste Stützpunkt für alle Anschauungen dieser Art ist das Ichbewusstsein oder das sogenannte menschliche „Personleben“, welches man gerne als eine besondere Sphäre hinter Denken, Fühlen und Wollen ansieht. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die überaus komplizierte Frage nach der Beschaffenheit des Ichbewusstseins vollständig zu behandeln; wir verweisen nur auf einige Grenzlinien, welche bereits genügen, um den oben dargelegten Anschauungen das Recht zu entziehen, sich auf diese Elemente des Geisteslebens zu berufen. Es ist bekanntlich eine schwierige psychologische Streitfrage, ob es ein einheitliches Ich hinter den einzelnen Erscheinungen des Seelenlebens gibt oder nicht. Wer in dieser Streitfrage den Standpunkt einnimmt, dass es weder eine einheitliche geistige Substanz, noch eine einheitliche geistige Kraft als Grund der einzelnen Seelenerscheinungen gibt, für den sind alle die oben wiedergegebenen Ausführungen eo ipso hinfällig. Allein, auch wenn wir uns auf die Seite derer stellen, welche eine derartige einheitliche Grundkraft der Seele annehmen, so ergibt sich daraus noch lange nicht ein Recht, die Existenz einer solchen Kraft in dem Sinne zu benutzen, wie es von den oben angeführten Autoren geschieht. Wenn es eine einheitliche Seelensubstanz oder eine einheitliche geistige Grundkraft der Seele, d. h. ein einheitliches persönliches Ich gibt, so ist dasselbe jedenfalls nicht von den empirisch-psychologischen, seelischen Erscheinungen unterscheidbar. In keinem Falle darf die Grundkraft der Seele als selbständige Grösse gedacht werden, welche hinter den empirisch-psychologischen Erscheinungen gelegen ist und dieselben nur hervorbringt, ohne mit ihnen identisch zu sein. Sie kann nur eine Kraft sein, welche mit den empirisch-

psychologischen Erscheinungen in dem Sinne identisch ist, dass sie in ihnen vollständig zur Erscheinung kommt und ausschliesslich in ihnen sich auswirkt. Der einfache Grund hierfür ist die Unmöglichkeit, irgend ein geistiges Element nachzuweisen, welches nicht in der Form von Gedanken, Gefühlen oder Strebungen existierte; alle psychischen Elemente gehen restlos in diesen Formen auf, und wenn man von einer einheitlichen Seelensubstanz oder Seelenkraft spricht, so spricht man stets nur von denselben psychischen Erscheinungen, betrachtet sie aber unter einem anderen Gesichtspunkt. Ist dies aber richtig, so dürfte es völlig verfehlt sein, von einer besonderen „noologischen Methode“ zu reden; ebenso ergibt sich hieraus die Unmöglichkeit, der Religion einen besonderen Sitz innerhalb der Zentralkraft der Seele anzuweisen; denn wenn die Zentralkraft der Seele selbst keine selbständige Grösse neben den psychischen Einzelerscheinungen ist, so kann auch der Bestandteil der Religion, welcher seinen Sitz in der Zentralkraft haben soll, sich nicht wesentlich von den empirisch-psychologischen Erscheinungsformen der Religion unterscheiden.

Hierzu stimmt denn auch drittens, dass alle religiösen psychischen Erscheinungen sich ausnahmslos und restlos in die Formen von Gedanken, Gefühlen und Strebungen auflösen lassen. Ich habe wenigstens keinen einzigen Bestandteil der Religion finden können, bei welchem eine solche Auflösung irgendwie unbefriedigend ausgefallen wäre. Es liegt daher nicht der geringste Grund vor, hinter die empirisch-psychischen Erscheinungsformen der Religion zurückzugehen und hier erst nach dem Wesen der Religion zu suchen; die psychischen Erscheinungsformen der Religion weisen nirgends auf eine Grundlage dieser Art hin, das Wesen der Religion muss sich daher notwendig aus einer Untersuchung der psychischen Erscheinungsformen der Religion ohne Zuhilfenahme eines mystischen, seelischen Urgrundes bestimmen lassen.

Nachdem wir so die in Frage stehende Anschauung prinzipiell abgelehnt haben, können wir doch ein berechtigtes Interesse anerkennen, welches zu Anschauungen dieser Art führt. Es ist in der That unbefriedigend, die Religion aus

einer Summe einzelner psychischer Elemente bestehen zu lassen, welche nur in einem zufälligen Zusammenhange stehen, und es ist nicht nur berechtigt, sondern auch notwendig, anzunehmen, dass, wie alle unsere einzelnen geistigen Funktionen trotz ihrer Verschiedenheit eine untrennbare Einheit bilden, so auch die religiösen Elemente sich im Selbstbewusstsein zu einer Einheit zusammenfassen. Allein diese Einheit ist nicht etwas, was sich von den verschiedenen religiösen Einzelelementen unterscheidet, oder was einen einheitlichen, seelischen Hintergrund der Religion bildet, sondern eben jene religiösen Einzelelemente sind uns zunächst in der Seele als ein einheitliches, organisch zusammenhängendes Ganze gegeben; erst die wissenschaftliche Analyse trennt durch Selbstbeobachtung und Abstraktion die einzelnen Elemente von einander, welche in der praktischen Religion stets in untrennbarer Einheit gegeben sind. Erst vom Standort der wissenschaftlichen Selbstbesinnung aus erscheint die Religion in erster Linie als eine Summe von vielen psychischen Einzelerscheinungen, deren organische Einheit nicht selbstverständlich ist, sondern der wissenschaftlichen Begründung bedarf.

Hiermit meinen wir unsere oben entwickelte Anschauung über die psychischen Erscheinungsformen der Religion gegenüber den wichtigsten, abweichenden Anschauungen als berechtigt nachgewiesen zu haben und hoffen durch unsere Untersuchung eine genügende psychologische Basis zur Feststellung des Wesens der Religion geschaffen zu haben.

---

§ 9. Grenzen der psychologischen Analyse.

Die bisher gewonnenen Resultate sind rein formaler Natur und daher für jede beliebige historische Religion gültig. Jede historische Religion kann ihrer subjektiven Seite nach in den gefundenen Formen untergebracht werden; selbst anormale religiöse Erscheinungen werden sich stets in den oben beschriebenen Formen bewegen; der Unterschied zwischen

normalen und anormalen religiösen Erscheinungen kann nur in der unrichtigen Proportion der einzelnen psychischen Elemente bestehen, indem eine der aufgewiesenen Formen ein anormales Übergewicht über die anderen erhält, z. B. das Vernunftelement über das Gefühlselement; vorhanden sind jedoch sämtliche Formen überall, wo überhaupt subjektive Religion ist. Wo eine der beschriebenen psychologischen Formen fehlt, besteht keine Religion, sondern irgend eine andere geistige Erscheinung.

Die gewonnenen Resultate sind jedoch vorläufig sehr allgemein gehalten und nach ihnen wird es kaum gelingen, die Religion mit Sicherheit von anderen Erscheinungen des Seelenlebens zu unterscheiden. Es gibt Inhalte der praktischen Vernunft, welche auf Gefühl und Willen einwirken und dennoch nicht religiös sind, wie z. B. ästhetische Wertungen und sittliche Urteile. Wir werden daher nicht behaupten können, mit der Feststellung dieser allgemeinen psychischen Formen schon das Wesen der Religion erreicht zu haben, obgleich wir der Eruierung des Wesens der Religion durch Fixierung des psychischen Quellortes der Religion bedeutend näher gekommen sind, da wir hierdurch die Sphäre abgegrenzt haben, in welcher wir weiter nach der zentralen Idee der Religion zu suchen haben. Es fragt sich nun, ob wir unser Resultat nicht durch Fortführung der psychologischen Analyse konkreter gestalten können, und ob wir auf diesem Wege die gesuchte Zentralidee der Religion finden können? Man hat in der That behauptet, dass eine genauere Feststellung des Wesens der Religion durch rein psychologische Analyse möglich sei. Diese Forderung ist mit Recht von solchen Autoren erhoben worden, welche die Religion in irgend einer Weise zum Wesen des menschlichen Geistes rechnen. In diesem Falle ist es in der That durchaus konsequent, wenn man, in den von Schleiermacher eingeschlagenen Bahnen fortschreitend, das Wesen der Religion durch Selbstbesinnung und psychologische Analyse festzustellen sucht.[1]) Da wir aber die hierbei vorauszusetzende Auffassung vom Wesen der Religion oben abgelehnt haben, so müssen wir

[1]) Vgl. z. B. Pfleiderer a. a. O. p. 327 f.

auch die Konsequenzen dieser Auffassung ablehnen und die Forderung, das Wesen der Religion durch psychologische Analyse festzustellen, als unbegründet bezeichnen, wenn sich nicht andere Gründe für dieselbe geltend machen lassen. In der That ist die Forderung, das Wesen der Religion durch psychologische Analyse festzustellen, auch von anderer Seite erhoben worden. So hat besonders Reischle diese Forderung nachdrücklich geltend gemacht und in origineller Weise begründet. Reischle behauptet, dass durch die Erforschung der Formen, welche den religiösen Erlebnissen eigentümlich sind, unter Absehen von einem bestimmten, durch Wahrnehmung gegebenen Inhalt, das Wesen der Religion festgestellt werden könne; und zwar will er auf diese Weise nicht nur das Wesen der Religion in dem Sinne, in welchem wir es hier behandeln, konstatieren, sondern er meint durch formale Bestimmungen einen Normbegriff der Religion gewinnen zu können.[1]) Eine Diskussion der Frage, ob der so gewonnene formale Begriff das normale Wesen der Religion repräsentiert oder nicht, würde uns über die Grenzen, welche wir dieser Arbeit gesteckt haben, hinausführen; wir fragen daher nur, ob ein bloss formaler Religionsbegriff das Wesen der Religion in dem Sinne, wie wir es zu bestimmen suchen, genügend darstellen kann? Diese Frage glaube ich aber aufs entschiedenste verneinen zu müssen. Es wiederholt sich bei Reischle ein Irrtum, welchem wir noch unten bei Besprechung des Kantischen Sittengesetzes an seiner Quelle begegnen werden; dieser besteht in der Meinung, dass formale Bestimmungen das Wesen und die Norm solcher Vorgänge bilden können, bei welchen die Materie des Vorganges von Wert ist. Wenn es möglich ist, von dem materialen Inhalt gewisser psychischer Vorgänge zu abstrahieren und nur ihre Formen, ohne Rücksicht auf den Inhalt, zu betrachten, so ist es das Charakteristische dieser Formen, dass sie unabhängig vom Inhalte sind und auf die verschiedenartigsten Inhalte in gleicher Weise angewandt werden können. Wenn eine solche Selbständigkeit der Formen nicht angenommen wird, so darf überhaupt keine Trennung von Inhalt und Form vorgenommen

[1]) Die Frage nach dem Wesen der Religion p. 66—71.

werden, denn wenn es der Form wesentlich ist, an einem bestimmten Inhalt zu haften, so zerstört man ihr Wesen durch jegliche Trennung von ihrem Inhalt, gleichviel ob es durch hypothetische, oder durch wirkliche Trennung geschieht. Demnach wird das Wesen der Religion nur dann durch formale Bestimmungen ergründet werden können, wenn vorausgesetzt wird, dass in der Religion die Formen der psychischen Vorgänge das Wesentliche sind und der Inhalt dieser Vorgänge gar nicht in Betracht gezogen zu werden braucht. Es ist aber wohl fast selbstverständlich, dass der Inhalt der psychischen Vorgänge keineswegs diese untergeordnete Stellung einnimmt. Formal betrachtet wird der fromme Götzendiener genau dieselben Vorgänge in seiner Seele aufweisen, wie der Christ: auch bei ihm werden Inhalte der praktischen Vernunft verschiedene Gefühle erregen und diese Gefühle werden in den allgemeinen Formen des Gefühlslebens verlaufen. Was beide unterscheidet ist der materiale Inhalt der beiderseitigen psychischen Vorgänge. Es ist völlig unmöglich, bei der Bestimmung des Wesens der Religion von dem materialen Inhalt der religiösen Vorgänge ganz zu abstrahieren, weil auf ihm die Unterschiede der einzelnen historischen Religionen beruhen. Formal betrachtet sind die psychischen Vorgänge in allen Religionen gleich; was sie unterscheidet, ist die materiale Beschaffenheit der religiösen Geistesinhalte. Es muss daher kategorisch gefordert werden, dass eine wissenschaftliche Untersuchung, welche das Wesen der Religion ergründen will, sich nicht nur mit den psychischen Formen der Religion beschäftigt. Wenn das Wesen der Religion vollständig erkannt werden soll, so muss zur psychologischen Analyse der Formen der Religion noch eine Untersuchung der religiösen Geistes*inhalte* hinzutreten; formale Massstäbe können stets nur für Formales gelten und können auf die materiale Seite der Geistesinhalte nur widerrechtlich ausgedehnt werden.

Es fragt sich nun aber, ob nicht die Psychologie auch die materiale Seite der Geistesinhalte analysieren und beschreiben kann; wenn dies der Fall ist, so könnte möglicherweise durch psychologische Analyse das Wesen der Religion

bestimmt werden. Die Beantwortung dieser Frage ist deshalb schwierig, weil die Meinungen über Inhalt und Umfang der Psychologie weit auseinandergehen und eine einheitliche, allgemein anerkannte Abgrenzung der Aufgaben der Psychologie nicht vorhanden ist.[1]) Es ist nicht meine Aufgabe, dem Streit der Meinungen in dieser Frage nachzugehen und hier eine bestimmte Definition der Psychologie zu verfechten und zu begründen. Richtig scheint mir die Definition von Fr. Jodl zu sein, welcher die Psychologie als „die Wissenschaft von den Formen und Naturgesetzen des normalen Verlaufs der Bewusstseinserscheinungen“ definiert.[2]) Wenn diese Definition richtig ist, so hat es die Psychologie nur mit den Formen des geistigen Lebens zu thun und kann uns über den materialen Inhalt der geistigen Vorgänge keinen Aufschluss geben.[3]) Dann ist es aber ohne weiteres klar, dass die psychologische Analyse niemals das Wesen der Religion genügend bestimmen kann, da sie notwendigerweise die materiale Seite der Religion vernachlässigen muss. Wie steht es nun aber, wenn die angeführte Definition der Psychologie nicht richtig ist, und wenn diejenigen Forscher recht haben, welche nicht nur die Formen, sondern auch die Inhalte des psychischen Lebens zum Gegenstand der psychologischen Erforschung und Beschreibung machen wollen?[4])

---

[1]) Einen besonders deutlichen Eindruck von dem Gewirr der Meinungen bietet die kurze Zusammenstellung verschiedener Definitionen der Psychologie bei Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, Berlin 1899, p. 598 ff. und die Übersicht über die verschiedenen Richtungen der Psychologie bei Wundt, Grundriss der Psychologie, [4] Leipzig 1901 p. 7—24.

[2]) A. a. O. p. 5; vgl. die hiermit übereinstimmende Beschreibung der Aufgaben der allgemeinen Psychologie und der Religionspsychologie bei Reischle a. a. O. p. 33 ff. und 65 ff.

[3]) Vgl. Reischle a. a. O. p. 35 und 66; Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion p. 12.

[4]) Vgl. z. B. Oswald Külpe, Grundriss der Psychologie, Leipzig 1893 p. 1—3; E. Koch, Die Psychologie in der Religionswissenschaft, Freiburg und Leipzig 1896 p. 12 ff. (vgl. besonders p. 17: „. . . auf die einheitliche Erfahrung sieht es die Psychologie ab: sie will dieselbe im Kern fassen und nicht die Hauptarbeit des „Inhalts“ andern Wissenschaften überlassen“.)

In diesem Falle würden wir allerdings auf psychologischem Wege zur Erkenntnis und Darstellung religiöser Geistesinhalte gelangen; aber zum Wesen der Religion gelangen wir auf diesem Wege doch nicht. Wir würden durch psychologische Untersuchung nur eine Reihe von mehr oder weniger wertvollen Beschreibungen des individuellen religiösen Lebens unserer Zeitgenossen erhalten. Obgleich es nun anzunehmen ist, dass die wesentlichen Eigentümlichkeiten der Religion auch in dem zeitgenössischen Leben anzutreffen sein werden, so steht diese Thatsache doch nicht a priori fest, und jedenfalls ist durch die Untersuchung des zeitgenössischen religiösen Lebens der Reichtum der Religion nicht erschöpft. Zum mindesten müssten also die durch psychologische Analyse gewonnenen Resultate mit dem geschichtlich vorliegenden Material verglichen werden und das durch psychologische Analyse festgestellte Wesen der Religion an den historischen Religionen verifiziert werden. Demnach führt auch eine psychologische Analyse im weiteren Sinne des Wortes für sich allein noch nicht zum Wesen der Religion, sondern sie muss mit einer historischen Untersuchung kombiniert werden. Wenn wir nun aber beachten, dass eine Psychologie, welche die Vorgänge unseres Geistes nicht nach ihrer formalen, sondern nach ihrer materialen Seite beschreibt, sich in gar nichts von einer sehr exakten und ausführlichen historischen Beschreibung des Geisteslebens der Gegenwart unterscheidet,[1]) so werden wir berechtigt sein, diese Art von Psychologie zur Geschichtswissenschaft hinzuzuziehen und die Beschreibung des religiösen Seelenlebens der Gegenwart eine religionsgeschichtliche Aufgabe zu nennen. Die wissenschaftliche Geschichtsschreibung operiert stets, soweit sie sich auf die Entwickelung des menschlichen Geistes und nicht auf äussere Vorgänge bezieht, bewusst oder unbewusst mit einer derartigen Psychologie und kann sie nicht entbehren. Wenn die Beschreibung des Inhalts geistiger Vorgänge von der Psycho-

[1]) Vgl. Reischle a. a. O. p. 65 f.; sehr richtig sagt Kaftan von dieser materialen Religionspsychologie: „Was man das psychologische Wesen der Religion nennt, ist nichts anderes als die Religion, sofern sie eine Thatsache des subjektiven Geisteslebens ist.“ (Das Wesen etc. p. 11 f.)

logie für sich in Anspruch genommen wird, so nimmt sie damit ein Feld in Besitz, welches von verschiedenen Geisteswissenschaften als ihr Eigentum reklamiert werden kann und unterzieht sich einer Arbeit, welche keineswegs ihr allein zukommt. Die Ausdehnung der Psychologie auf die Beschreibung der materialen Inhalte des Geisteslebens schafft also ein Gebiet der Psychologie, welches eine eigentümliche Zwitterstellung einnimmt: einerseits ist es ein Zweig der Geisteswissenschaft, welche sich mit dem in Frage kommenden materialen Inhalte befasst, anderseits ist es ein Zweig der Psychologie. Wenn man diesen Zustand beizubehalten wünscht und die Beschreibung der Geistesinhalte trotz dieses Übelstandes eine psychologische Analyse nennt (wie es in der That im populären Sprachgebrauch durchweg geschieht, wenn man von der psychologischen Analyse redet, welche in einem Roman oder in einem Drama enthalten ist), so steht dem ein entscheidender Grund nicht entgegen; ebensowenig kann aber bestritten werden, dass man berechtigt ist, das strittige Feld der Psychologie zu entziehen und es den konkurrierenden Einzelwissenschaften, bezw. der beschreibenden und darstellenden Kunst zuzuweisen.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, dass eine weitere Fortführung der psychologischen Analyse nur weitere formale Details ergeben würde. Es liegt auf der Hand, dass eine subtilere Ausarbeitung der psychischen Formen des religiösen Lebens für die Bestimmung des Wesens der Religion keinen Wert hat, denn alle rein formalen Bestimmungen, welche wir noch finden könnten, würden sich unter die gefundenen Hauptformen subsummieren lassen und nur einen Beweis für die Anwendbarkeit der gefundenen Formen geben, ohne prinzipiell etwas Neues zu bieten. Eine Fortführung des Resultates können wir nur von einer Erforschung der religiösen Geistesinhalte erwarten, weswegen wir zu einer solchen Untersuchung übergehen, wobei wir uns gemäss den soeben dargelegten Grundsätzen an die Geschichte der Religionen unter Einschluss der gegenwärtigen Zeitgeschichte wenden und hier Auskunft über leitende religiöse Prinzipien, Gesetze oder Ideen suchen.

III. Kapitel.

Die Zentralidee der Religion.

---

§ 10. Methodologische Einleitung.

Unser formales Schema hat uns darüber belehrt, dass in der Religion sämtliche Funktionen des menschlichen Geistes zur Anwendung kommen, und dass nur diejenige Religion den Namen „Religion" mit Recht trägt, in welcher Vernunft, Gefühl und Wille gleichmässig beteiligt sind. Unser Schema hat uns aber auch darüber belehrt, dass der psychologische Ausgangspunkt der Religion in der menschlichen Vernunft liegt. Die religiösen Ideen besitzen in jeder Religion die zeitliche Priorität und an die Ausgestaltung der religiösen Ideen ist daher der religiöse Fortschritt gebunden. Letzteres ist jedoch nicht dahin zu verstehen, als ob jede Veränderung und feinere Ausgestaltung der religiösen Ideen zugleich eine Bereicherung der praktischen Religion wäre; wir haben im Gegenteil oben gesehen, dass die praktischen religiösen Vorgänge der Ideenwelt gegenüber eine gewisse Selbständigkeit behaupten. Wenn wir sagen, dass an die Ausgestaltung der religiösen Ideen der religiöse Fortschritt gebunden ist, so meinen wir nur, dass der Fortschritt zuerst auf dem Gebiete der religiösen Ideen vollzogen wird, und dass eine wesentliche Veränderung der religiösen Gefühls- und Willensbewegungen erst dann erfolgen kann, wenn eine wesentliche Veränderung des religiösen Ideenkreises vorangegangen ist, wobei aller-

dings nicht gefordert werden darf, dass letztere schon klar zum Bewusstsein gelangt sei, weil, wie wir gesehen haben, auch halbbewusste und werdende Ideenbildungen bereits auf Gefühl und Willen wirken können. Das Verhältnis ist also so, dass nicht jeder Fortschritt in der religiösen Ideenbildung einen Fortschritt in der Religion bedeutet, dass aber wohl jeder Fortschritt in der Religion an eine Veränderung der religiösen Ideenbildung gebunden ist. Beides hat v. Hartmann im Prinzip richtig erkannt, indem er zeigt, dass die verstandesmässige Kritik religiöser Vorstellungen oft ihre praktisch-religiöse Wirkung unmöglich macht,[1]) und dass der religiöse Fortschritt an Neubildungen in der religiösen Ideenwelt gebunden ist.[2]) Allerdings ist das Bild, welches v. Hartmann auf dieser Grundlage von der Zersetzung des Christentums und dem positiven religiösen Fortschritt zeichnet, m. E. total unrichtig; dies kann uns aber nicht hindern anzuerkennen, dass er die formalen Gesetze der Religionsentwickelung prinzipiell richtig erkannt hat. Wir haben also durch die psychologische Analyse in der That das gewonnen, was wir durch sie zu gewinnen hofften, nämlich eine Abgrenzung des Zentralgebiets der Religion. Dadurch, dass die Ideen der praktischen Vernunft als der psychologische Ausgangspunkt der Religion nachgewiesen sind, ist ein einheitliches Gebiet gefunden, auf welchem es wohl möglicherweise eine beherrschende Grundidee geben kann. Wir dürfen uns also bei der Bestimmung der Grundidee der Religion auf Grund unserer psychologischen Analyse ausschliesslich an das Ideenmaterial halten, über welches die historischen Religionen verfügen, und können die praktischen Wirkungen dieser Ideen zum grössten Teile ignorieren. Nur in einer Hinsicht sind für unsere Auseinandersetzung die praktischen Wirkungen der religiösen Ideen von Wert: sie geben uns nämlich den Massstab dafür ab, welche Ideen bei einer solchen Untersuchung überhaupt in Frage kommen. Wir dürfen nur solche religiöse Ideen zur Untersuchung heranziehen, welche praktisch wirken, oder

---

[1]) Die Selbstzersetzung des Christentums p. 17 ff.

[2]) A. a. O. p. 94 f.; Das religiöse Bewusstsein der Menschheit p. 626; Die Religion des Geistes p. 15.

doch wenigstens einer praktischen Wirkung fähig sind. Solche Ideen, welche niemals praktisch gewirkt haben und ihrer Natur nach nicht praktisch wirken können, sind natürlich zur Feststellung des Wesens der Religion nicht verwendbar, denn solche Ideen können gar nicht als religiöse Ideen im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnet werden. Das Material, welches wir zur Feststellung der herrschenden Grundidee der Religion zu benutzen haben, sind demnach die geschichtlich gegebenen, praktisch wirksamen religiösen Ideen. Diese Ideen haben wir daraufhin zu untersuchen, ob sich unter ihnen eine herrschende Grundidee findet, welche in jeder Religion eine so zentrale Stellung hat, dass überall dort, wo sie im Bewusstsein auftritt, Religion vorhanden ist, und überall dort, wo sie verschwindet oder nicht existiert, die Religion mit ihr verschwindet.

Es fragt sich nun, auf welche Weise wir diese Zentralidee der Religion — wenn es eine solche gibt — feststellen können. Den Weg der psychologischen Analyse, oder der philosophischen Deduktion haben wir uns selbst nach allen Richtungen hin abgeschnitten, und es bleibt uns nur die Methode religionsgeschichtlicher Induktion übrig. Allein hiermit ist noch keineswegs eine ganz bestimmte Methode zur Feststellung der religiösen Zentralidee gegeben, sondern die religionsgeschichtliche Induktion kann sehr verschieden gehandhabt werden. Man kann den Begriff der Induktion im bekannten Baconischen Sinne fassen und aus einer tabellarischen Zusammenfassung sämtlicher Thatsachen zuerst mittlere Sätze von einer beschränkten Allgemeingültigkeit gewinnen wollen, um dann erst unter Zugrundelegung der mittleren Sätze in allmählicher Stufenfolge Sätze von unbeschränkter Allgemeingültigkeit zu gewinnen.[1]) Dann würde zur Feststellung des Wesens der Religion eine so umfassende

[1]) Vgl. folgende Stelle aus Bacos Novum organon, welche ich nach Eisler (a. a. O. p. 378) citiere: „De scientiis tum demum sperandum est, quando per scalam veram et per gradus continuos, et non intermissos, aut hiulcos, a particularibus ascendetur ad axiomata minora, et deinde ad media, alia aliis superiora, et postremo demum ad generalissima."

Religionsgeschichte geschrieben werden müssen, wie wir sie bisher noch nicht besitzen, und wir würden nicht eher wissen, was Religion ist, als bis ein Gelehrter, welcher über religionsgeschichtliche Kenntnisse verfügt, welche dem Menschengeiste in der geforderten Vollständigkeit unerreichbar sind, eine derartige Religionsgeschichte schreibt. Demnach würden wir, wenn es keine andere Art der religionsgeschichtlichen Induktion gäbe, auf die Feststellung des Wesens der Religion überhaupt verzichten müssen. Diejenigen Autoren, welche die religionsgeschichtliche Induktion prinzipiell fordern, haben dieselbe auch keineswegs im Baconischen Sinne durchgeführt. Am deutlichsten tritt das bei denjenigen Autoren hervor, welche es nicht für nötig befunden haben, eine vollständige Religionsgeschichte zur Erfüllung dieser Forderung zu schreiben. Kaftan,[1]) Biedermann[2]) und Fr. Nitzsch[3]) sind einig in der Forderung einer Induktion, welche sich über das ganze Gebiet der Religionsgeschichte erstrecken soll; indessen hat sich keiner der genannten Autoren der Mühe unterzogen, einen Überblick über das gesamte religionsgeschichtliche Material zu geben; bei Nitzsch und Biedermann fehlt das religionsgeschichtliche Material vollständig, während Kaftan in der That eine grosse Menge desselben verwertet; aber auch er hat eine einigermassen vollständige Übersicht über dasselbe nicht gegeben und daher würde auch seine Induktion dem Baconischen Ideal keineswegs genügen. Letzterem kommen diejenigen Autoren näher, bei welchen sich die Sammlung des Materials für die religionsgeschichtliche Induktion zu einer vollständigen Religionsgeschichte gestaltet hat, von denen ich z. B. Pfleiderer und H. Schultz nenne. Allein gerade Werke dieser Art zeigen aufs deutlichste, wie unmöglich die Durchführung einer vollständigen religionsgeschichtlichen Induktion ist, wenn dieselbe im Baconischen Sinne unternommen werden soll. Einerseits kann selbst die glänzende Darstellung der Religionsgeschichte bei Pfleiderer nicht beanspruchen, das Material vollständig erschöpft zu

---

[1]) Das Wesen etc. p. 3 ff.

[2]) A. a. O. § 67 und 68, insbesondere p. 174, 178, 181.

[3]) A. a. O. p. 84 ff.

haben. Man wird gerne zugestehen können, dass bei beiden genannten Autoren eine ganz kolossale Masse religionsgeschichtlichen Materials in verhältnismässig knapper und übersichtlicher Form dargestellt ist; allein vollständig im Sinne der Baconischen Induktion ist dies Material doch nicht, denn dann müssten auch die kleinsten historischen, ja sogar die unwesentlichsten individuellen Nuancen der Religion gesammelt und dargestellt werden; Vollständigkeit der Induktion im Baconischen Sinne ist eben für menschliche Wissenschaft überhaupt unerreichbar. Anderseits weisen die genannten Werke keineswegs einen notwendigen Zusammenhang zwischen dem religionsgeschichtlichen und dem systematischen Teile auf; der Religionsbegriff wächst keineswegs aus der empirischen Induktion hervor, sondern wird entweder vorher, oder nachher besonders entwickelt, woraus jedenfalls soviel deutlich zu ersehen ist, dass keineswegs das gesamte verwandte religionsgeschichtliche Material nötig war, um das Wesen der Religion zu bestimmen. Wir müssen demnach, wenn wir nicht überhaupt den Gedanken der Induktion aufgeben wollen, eine andere Art der religionsgeschichtlichen Induktion benutzen. „Es ist längst bemerkt worden, dass sich die Baconische Induction einer Weitschweifigkeit schuldig macht, die bei den wirklich geübten Inductionen der Wissenschaft niemals vorkommt. In der That waltet in ihr der nämliche Irrthum ob, der die Aristotelische Induction beherrscht: dass nur die vollständige Induction wissenschaftlichen Werth besitze.“ [1]) Die grossen Entdeckungen von Galilei und Newton sind zweifellos auf induktivem Wege durch sorgsame Naturbeobachtung gemacht worden. Dennoch wurden sie nicht dadurch gemacht, dass die genannten Männer eine möglichst grosse Menge von Thatsachen sammelten und daraus Gesetze abstrahierten, sondern auf Grund einer verhältnismässig ganz geringen Anzahl von Beobachtungen folgerten sie hypothetisch ein allgemeines Gesetz und versuchten dann dieses Gesetz nachträglich an möglichst vielen Thatsachen der Erfahrung zu verifizieren. „Die inductive Methode .... nimmt eine einzelne Deutung, die sich ihr als möglich darbietet, hypo-

[1]) Wilhelm Wundt, Logik II², Stuttgart 1894 p. 22.

thetisch als wirklich geltend an, um die daraus sich ergebenden Folgerungen zu entwickeln und an der Erfahrung zu prüfen."[1]) Allerdings ist dies kein rein induktives Verfahren, sondern die Induktion benutzt hierbei die deduktive Methode als Hilfsmittel; allein einerseits ist auch bei einer Induktion im Baconischen Sinne die Deduktion nicht vollständig ausgeschaltet,[2]) und anderseits ist doch die Gesamtrichtung der beschriebenen Methode induktiv, so dass wir wohl berechtigt sind, diese Methode ebenfalls als Induktion zu bezeichnen. Diese Art der Induktion ist aber die einzige, welche auf dem religionsgeschichtlichen Gebiet in Frage kommen kann.[3]) Es liegt auf der Hand, dass die Anwendung dieser Art von Induktion eine bedeutende Vereinfachung des Verfahrens bedeutet. Man wird berechtigt sein, auf Grund der eigenen religiösen Erfahrung unter Kenntnis einiger anderer Religionen hypothetisch eine Zentralidee der Religion festzustellen und dann erst einen Rundblick über das ganze Gebiet der Religionsgeschichte veranstalten müssen, um die Richtigkeit und Anwendbarkeit der gefundenen Zentralidee zu verifizieren. Und dieser Rundblick wird ebenfalls durch die geschilderte Methode wesentlich vereinfacht, da nur wenig darauf ankommt, alle Fälle der Anwendbarkeit der hypothetisch gefundenen Idee zu sammeln. Es genügt vollständig, wenn nachgewiesen wird, dass die Idee in sehr vielen Fällen anwendbar ist. Das Hauptinteresse des religionsgeschichtlichen Rundblicks ist vielmehr darauf gerichtet, solche Fälle aufzusuchen, in welchen die hypothetisch festgestellte Idee nicht anwendbar ist; wenn solche Fälle nicht zu finden sind, so darf die hypothetische Behauptung zum Gesetz erhoben werden, welches so lange gilt, bis es etwa gelingt Fälle nachzuweisen, in denen das Gesetz nicht anwendbar ist.

---

[1]) Wundt a. a. O. II p. 25.

[2]) Vgl. Wundt a. a. O. p. 21 ff.

[3]) Die scharfsinnigen Untersuchungen bei Reischle (Die Frage nach dem Wesen der Religion p. 7—52) sind daher zwar einerseits richtig, weil sie unter einem anderen Gesichtspunkt gleichfalls zur Ablehnung einer religionsgeschichtlichen Induktion nach dem baconischen Schema gelangen,

§ 11. Die Gottesidee als Zentralidee der Religion.

Der vorige Paragraph hat uns über die Methode orientiert, welche wir zur Auffindung der Zentralidee der Religion anwenden müssen. Allein wenn wir uns nunmehr dem Gebiete der Religionsgeschichte zuwenden, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Wir suchen nach einer Grundidee, welche in allen einzelnen Religionen in gleicher Weise die Gedankenbildung beherrscht. Kann es wirklich eine solche geben? Sind die Religionen nicht untereinander so verschieden, dass es unmöglich erscheint, eine gemeinsame Zentralidee zu finden, welche auf alle Religionen in gleicher Weise anwendbar ist? Würde nicht ein Merkmal der Religion, welches man wirklich auf alle Religionen anwenden kann, etwas ganz Unbestimmtes und Abstraktes sein, das alle Farbe und Kraft verloren hat? Befürchtungen dieser Art sind in der That oft ausgesprochen worden und man hat oft um ihretwillen die Gewinnung eines Allgemeinbegriffs der Religion aufgegeben. So meint Ritschl, dass sogar die Sprache keinen genügend unbestimmten Ausdruck darbietet, um den Allgemeinbegriff der Religion auszudrücken,[1]) und Reischle meint, dass wir nur die Wahl haben, „entweder den Begriff deutlich zu bestimmen, ihm aber damit auch seine Besonderheit zu geben, welche mit der Besonderheit verschiedener Religionen sich nicht deckt, oder ihn völlig undeutlich hin- und herschwanken zu lassen, d. h. ihn zur völligen Wertlosigkeit zu verurteilen“.[2])

---

anderseits aber ungenügend, weil sie die Möglichkeit einer anders gearteten Induktion gar nicht in Betracht ziehen; es ist eine doppelte Verschwendung, wenn man die Forderung einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Induktion im baconischen Sinne mit einer so fein ausgeführten und treffenden Untersuchung über die religionsgeschichtliche Methode zu widerlegen sucht, wie Reischle es thut; denn einerseits ist die Unmöglichkeit einer derartigen Induktion ohne diese genauen Erörterungen handgreiflich genug, und anderseits wird diejenige Induktion, welche eigentlich hierbei in Frage kommt, doch nicht getroffen.

[1]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III p. 186.

[2]) A. a. O. p. 49.

Wenn ich recht sehe, so können diese Schwierigkeiten durch eine kleine Veränderung der Fragestellung gehoben werden. Die oben wiedergegebenen Bedenken bestehen in voller Kraft, wenn man den Allgemeinbegriff der Religion durch Weglassung der charakteristischen Merkmale der einzelnen Religionen und durch Zusammenstellung dessen, was hiernach übrig bleibt, gewinnen will. Allein in diesem Sinne werden wir nicht nach gemeinsamen Merkmalen der Religion fragen: „what ..... we really want in a definition of religion is no such summum genus, reached by omission of all that is characteristic of the species, but a germinative principle, a principle of the genesis of religions".[1]) Auf ein solches Grundprinzip oder auf eine solche Grundidee der Religion werden wir geführt, wenn wir fragen: Gibt es eine religiöse Idee, welche aus dem Gedankenkreise jeder beliebigen Religion nicht weggedacht werden kann, ohne dass die betreffende Religion aufhört Religion zu sein? Diese Frage muss sich irgendwie beantworten lassen; eine gemeinsame konstitutive Idee, mit deren Fehlen die Religion aufhört zu sein, was sie ist, muss es geben, denn sonst würden wir nicht alle diese verschiedenen Erscheinungen mit demselben Namen bezeichnen. Es versteht sich von selbst, dass diese Grundidee in den verschiedenen Religionen in sehr verschiedenen Gestaltungen und Verhüllungen auftreten kann: „we have not to seek for something which is common to all religions, but rather for that which underlies them all as their principle";[2]) irgendwie vorhanden muss die Grundidee aber in jeder Religion sein; es ist einfach ein Postulat der Sprache, dass solchen geistigen Phänomenen, welche wir mit dem gleichen Worte bezeichnen, irgendwie eine gemeinsame Idee zu Grunde liegen muss.

Es fragt sich nun aber, ob uns die Religionsgeschichte eine Antwort auf die in diesem Sinne gestellte Frage nach einer religiösen Grundidee gibt, oder ob diese Frage nicht nur ein hoffnungsloses Postulat ausdrückt, welches wir zwar immer wieder an die Religionsgeschichte stellen, welches die

[1]) Edw. Caird a. a. O. I p. 43.
[2]) Edw. Caird a. a. O. I p. 51.

religionsgeschichtliche Forschung aber bei der grossen Verschiedenartigkeit der religiösen Erscheinungen doch nicht befriedigen kann. Wenn ich recht sehe, so gibt die Religionsgeschichte in der That demjenigen, welcher mit der oben formulierten Frage an sie herantritt, eine Antwort. Eine Idee scheint mir nicht nur in allen Religionen wiederzukehren, sondern sogar in allen Religionen in zentraler Stellung wiederzukehren. Ich meine die Idee der in der Welt wirksamen göttlichen Macht. Man nehme jede beliebige Religion und streiche aus ihr diese Idee, so hört sie sofort auf, Religion zu sein.

Es bedarf nur eines oberflächlichen Blickes auf die Religionsgeschichte, um sich davon zu überzeugen, dass überall Gott, Götter und göttliche Macht die Hauptrolle in der Religion spielen. Ganz besonders deutlich ist das an den semitischen Religionen zu beobachten. „Der Grundgedanke aller semitischen Religionen ist der Glaube an einen Herrn und Gebieter über die Natur und alle ihre Erscheinungen; der Grundton der semitischen Frömmigkeit tiefste Ehrfurcht, in den Staub sich beugende Unterwerfung unter die göttliche Macht.“ [1]) Allein auch sonst überall, bei den Indern, bei den Persern, bei den Negervölkern und bei den Indianern, bei den Mongolen, Chinesen und Japanern, kurz, bei allen Völkern, die eine Religion besitzen, sind Mythologie und Verehrung göttlicher Wesen die Hauptbestandteile der Religion. Indessen machen drei Religionen eine Ausnahme, da in ihnen der Gottesbegriff völlig zurücktritt. Das sind der Buddhismus und die beiden Religionen des Kong-tse und des Lao-tse. Allein gerade diese drei Religionen sind ein lehrreiches Beispiel für unsere Behauptung. Alle drei Religionen tragen nämlich ein stark moralistisches Gepräge und von allen dreien lässt sich in gewissem Sinne behaupten, dass sie trotz einzelner religiöser Züge im wesentlichen doch Systeme einer praktischen Weltweisheit sind, welche dem Menschen zeigen, wie er am zweckmässigsten sein irdisches Dasein verbringt.

---

[1]) Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, Berlin 1883 p. 24.

Es kann ja schliesslich nicht mit zwingender Notwendigkeit erwiesen werden, dass solche Systeme praktischer Philosophie nicht auch „Religion“ genannt werden können, da ja aus jeder Religion eine gewisse Lebensweisheit und Normierung des Lebens hervorgeht. Indessen wäre das eine unmotivierte Anwendung des Begriffes auf ein Gebiet, auf welches ihn der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht anwendet. Das Prädikat „Religion“ werden wir diesen „Religionen“ nur zugestehen können, sofern sie neben der praktischen Weltweisheit noch andere, spezifisch religiöse Züge aufweisen; und wir werden sehen, dass alle diese Züge mit der Beziehung auf Gott und Göttliches zusammenhängen, so dass auch diese drei Religionen nur Religionen sind, sofern und soweit sie in Beziehung zur Idee einer in der Welt wirksamen göttlichen Macht stehen.

Wir gehen etwas näher auf die genannten drei Religionen ein. Beim Buddhismus ist die Beurteilung der Frage, ob der Buddhismus eine Religion ist oder nicht, äusserst schwierig. Vielen Beifall hat bei neueren Autoren die Hartmannsche Lösung dieser Frage gefunden. v. Hartmann behauptet ebenso wie wir, dass die Beziehung auf Gott zum Wesen der Religion gehört, und findet sich mit dem Buddhismus in folgender Weise ab: „Auch im Buddhismus ist das Nichts 1. der absolute Weltgrund, nämlich die positive Ursache der die Welt setzenden Illusion, 2. das (wenngleich nichtige) absolute Wesen, welches der phänomenalen Welt stetig zu Grunde liegt, 3. das absolute Weltziel, nach welchem der Weltprocess hinstrebt und in welchem er die absolute Erlösung findet, und 4. der Träger und Producent jener religiös-sittlichen Weltordnung, welche das allein Wahre und Stetige in der Illusion darstellt und welche erst den illusorischen Weltprocess zum wirklichen Heilsprocess macht. Das Nichts ist in jeder dieser vier Bestimmungen Objekt der religiösen Funktion, oder Gegenstand des religiösen Verhältnisses. Der Buddhismus ist also Atheismus nicht in dem Sinne, dass er einen Gott, d. h. ein Objekt des religiösen Verhältnisses negiert, sondern nur so, dass er das Nichts, das α privativum zum Gott stempelt. Wenn er das erstere thäte, so hörte er auf Religion zu sein; da er nur das letztere thut, so bleibt

er Religion, und stellt uns nur das Problem, wie es möglich sei, das Nichts zu vergöttern."[1]) Indessen sollte die Ungeheuerlichkeit dieses Problems uns verhindern, diesen Ausweg anzuerkennen. Es ist eine ungelöste und wohl auch unlösbare Streitfrage, ob das buddhistische Nirvâna wirklich mit dem Nichts zu identifizieren ist, und ob es nicht vielmehr ein Zustand vollkommenen Seins ist, welcher nur deshalb ausschliesslich mit negativen Prädikaten beschrieben wird, weil er jenseits der Grenzen menschlichen Erkennens liegt.[2]) Wenn der absolute Weltgrund und das absolute Weltziel in irgend einem Sinne positiv gedacht sind, dann ist v. Hartmanns Urteil, dass der Buddhismus eine Religion im vollen Sinne des Wortes ist, richtig; dann taucht ein starkes religiöses Ideal auf, das vergöttert werden kann. Dann gelangen wir aber wieder zu dem von uns aufgestellten Schema, denn dann erscheint doch wieder eine positive überweltliche, göttliche Grösse, welche sehr wohl als eine in der Welt wirksame, göttliche Macht bezeichnet werden kann. Allein es ist leider nicht nachweisbar, dass im Buddhismus das Nirvâna positiv gemeint ist; und wenn das Nirvâna wirklich mit dem Nichts zu identifizieren ist, dann ist der Gedanke einer religiösen Beziehung zum Nichts ausserordentlich schwierig. Es ist mir ganz unfasslich, wie man sich ein „religiöses Verhältnis zum Nichts" denken soll; das bekannte Sprichwort: „Aus Nichts wird Nichts", dürfte hier sehr passend anwendbar sein; man substituiere nur irgend ein anderes Verhältnis für das religiöse Verhältnis und sage etwa: „Freundschaft mit dem Nichts", oder „Gemeinschaft mit dem Nichts", so wird man die ganze Ungeheuerlichkeit dieser Beziehungen empfinden.

Indessen diese ganze Diskussion ist im letzten Grunde müssig, denn Buddha hat uns zum Glück darüber nicht im Zweifel gelassen, weshalb er sich über das Nirvâna so schwankend und ausweichend ausgedrückt hat. „Weshalb hat Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich ist, ob der Heilige im Jenseits fortlebt oder nicht? Weil das Wissen von diesen Dingen nicht

[1]) Die Religion des Geistes p. 5.

[2]) Vgl. H. Oldenberg, Buddha², Berlin 1890 p. 290 ff.

den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Was zum Frieden und zur Erleuchtung dient, hat Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens. „Deshalb . . . . was von mir nicht offenbart ist, das lass unoffenbart bleiben, und was offenbart ist, das lass offenbart sein.““[1]) Diese Stellung Buddhas zeigt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, dass sich Buddha absichtlich nur auf das, was „den Wandel in Heiligkeit fördert“, und was „zum Frieden und zur Erleuchtung dient“, d. h. aber mit anderen Worten, auf eine praktische Weltweisheit beschränkt hat und alle die grossen religiösen Fragen absichtlich ausgeschlossen hat. Von einem religiösen Objekt soll gar nicht die Rede sein, sondern nur von einem „Wandel in Heiligkeit“. Diesem Mangel hat bekanntlich der spätere Buddhismus durch Vergötterung Buddhas sowie durch Aufnahme älterer mythologischer Elemente abzuhelfen gesucht; uns interessiert hier jedoch nur der Buddhismus in seiner reinen ursprünglichen Gestalt und hier war es Dogma, dass in gewissen religiösen Fragen „der erhabene Buddha nichts gelehrt habe“.[2]) Wir werden demnach behaupten müssen, dass der Buddhismus in seiner ursprünglichen Form keine Religion, sondern eine Moralphilosophie ist. Das wird auch vom modernen Buddhismus offen eingestanden.[3]) Wenn Lehmann[4]) behauptet hat, dass der Buddhismus von Hause aus eine ausschliesslich praktische, religiöse Bewegung und nicht eine theoretische Philosophie sei, so ist das völlig richtig, solange

---

[1]) Oldenberg a. a. O. p. 298f; die Stelle ist ein Referat nach indischen Quellen.

[2]) Oldenberg a. a. O. p. 297.

[3]) Vgl. Henry S. Olcott, A Buddhist Catechism, according to the Sinhalese Canon; approved and recommended for use in Buddhist Schools by H. Sumangala, Thero, High Priest of the Sripada and Galle 1886, Appendix, Anmerkung zu Question 1: „The word „religion“ is most inappropriate to apply to Buddhism; which is not a religion, but a moral philosophy.“

[4]) In Chantepies Lehrbuch der Religionsgeschichte² 1897 II p. 69.

der Ton auf dem Gegensatz „theoretisch und praktisch“ liegt: der Buddhismus ist in der That keine Philosophie, „welche den Durst des Erkennens zu stillen die letzten Gründe der Dinge durchforscht“,[1]) sondern eine praktische Moral. Lehmanns Anschauung ist aber falsch, sofern er behaupten will, dass diese praktische Philosophie eine Religion im wesentlichen Sinne dieses Wortes sei. Wie der Buddhismus historisch auf der Grundlage einer versteinerten Religion entstanden ist, in welcher der lebendige Gottesglaube leeren Abstraktionen Platz gemacht hatte, so ist auch jetzt noch für denjenigen, welcher ernstlich den Buddhismus bekennen will und nicht nur eine Sympathie für seine Moral empfindet, der Verlust des Gottesglaubens, oder ein völliger Skeptizismus, d. h. aber völlige Religionslosigkeit, notwendige Vorbedingung.

Genau dasselbe, was wir bei dem Buddhismus beobachtet haben, trifft auch für die Religion des Kong-tse zu.[2]) Auch hier tritt der Begriff des Göttlichen fast ganz zurück und ist wesentlich nur eine Moral nachgeblieben. Kong-tse äussert sich ebenso wie Buddha nur sehr behutsam und kritisch über übernatürliche Fragen und religiöse Dinge. Kong-tse unterscheidet sich insofern von Buddha, als bei ihm eine überirdische Gottheit vorhanden ist; doch ist seine Gottheit, der „Himmel“, kein persönliches Wesen, sondern der Inbegriff der für den Weisen vorbildlichen Weltordnung. Allerdings, gänzlich verschwunden ist die Vorstellung einer Einwirkung der Gotteskraft auf den Menschen nicht, sondern ein Rest davon hat sich in dem Begriff des Ming, der Vorausbestimmung des Lebens und Wirkens jedes Menschen durch den Himmel, erhalten; ja, diese Bestimmung ist nicht, wie man erwarten sollte, ein blindes Fatum, sondern die Handlungen des Menschen tragen zur Bestimmung seines Schicksals bei. Der Himmel belohnt das Gute und straft das Böse. Im ganzen wird man aber doch urteilen müssen, dass in der Religion des Kong-tse die spezifisch religiösen Elemente

[1]) Oldenberg a. a. O. p. 221.

[2]) Meine Beurteilung der Religion das Kong-tse beruht hauptsächlich auf der Darstellung der Lehre des Kong-tse bei C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899.

nur einen ganz geringen Raum einnehmen und die Moral alles beherrscht.

In der Religion des Lao-tse ist vielleicht ein etwas stärkerer Rest der Gottesvorstellung nachgeblieben, doch tritt auch hier alles Religiöse sehr in den Hintergrund. Es ist charakteristisch, dass der Begriff eines persönlichen höchsten Gottes, nämlich Ti, der höchste Herr, im ganzen Tao-te-king nur ein einziges Mal vorkommt,[1]) während der eigentliche Gott, welcher noch über Ti steht, oder doch wenigstens vor ihm dagewesen ist, Tao, nur das Göttliche als abstraktes Prinzip ist und wesentlich mit einem pantheistisch gedachten Absoluten identisch ist.[2]) Zwar wird Unterwerfung unter das Gesetz, welches Tao dem Himmel und der Erde gegeben hat, gefordert; allein die göttliche Macht ist so fern und wirkungslos gedacht, dass diese Unterwerfung kaum etwas Religiöses an sich hat; das Tao hat weder Wunsch noch Ziel, sondern existiert bloss. Das Charakteristische der Religion des Lao-tse ist ihre tiefe und edle Moral; religiöse Motive, welche zu dieser Moral führen, sind aber nur äusserst spärlich vorhanden.

Dieser Überblick über die drei Religionen, welche auf den ersten Blick unserer oben aufgestellten Behauptung zu widersprechen scheinen, zeigt uns also nur die Richtigkeit unserer Behauptung. Sobald die Gottesmacht in den Hintergrund tritt, hört das spezifisch Religiöse auf und bleibt nur eine praktische Moralphilosophie nach, welche nur uneigentlich als Religion bezeichnet werden kann. Wir können demnach nunmehr als bewiesen ansehen, dass die Idee einer in der Welt wirksamen göttlichen Macht im Zentrum eines jeden religiösen Ideenkreises stehen muss. Hierin sind auch alle Forscher einig; ich wüsste keinen zu nennen, welcher dem Satze nicht zustimmen würde, „dass die Religion nach ihrer theoretischen Seite Gotteserkenntnis ist oder richtiger noch Gottesglaube. Scheinbar widersprechen dem die wirklichen Glaubensbekenntnisse, in welchen nicht bloss von Gott, sondern

---

[1]) Tao-te-king K. 4 (vgl. Orelli a. a. O. p. 57 ff.).

[2]) So Chantepie a. a. O. I p. 66. Dasselbe geht hervor aus den von Orelli (p. 58) angeführten Citaten aus dem Tao-te-king.

irgendwie auch von der Welt und vom Menschen die Rede zu sein pflegt ..... Indessen braucht es nur einer geringen Besinnung, um einzusehn, dass schliesslich doch Gott und Gott allein das eigentliche Objekt des religiösen Glaubens ist. Alle Urteile über die Welt, den Menschen und seine Geschichte, welche zum Beispiel in der christlichen Glaubenslehre vorkommen, sind nur desshalb Glaubenssätze, weil sie die Beziehung Gottes dazu zum Ausdruck bringen".[1]) Die Richtigkeit dieser Behauptung werden selbst diejenigen Forscher, welche die Religion aus Illusion ableiten zu können glauben, für die historische Religion unbedingt zugeben müssen und auch sonst die Wichtigkeit der Gottesidee für die Religion zugeben können, wobei sie nur vorbehalten müssen, die Gottesidee anders zu deuten und zu werten, als es in den historischen Religionen geschieht.

Es fragt sich aber dennoch, ob die Idee der göttlichen Macht alle religiösen Ideen beherrscht, oder ob es nicht neben ihr noch andere religiöse Ideen gibt, welche ebenfalls ein grosses Herrschaftsgebiet besitzen und von der Idee der wirksamen göttlichen Macht unabhängig sind. Ferner fragt es sich, wie die Idee der göttlichen Macht im menschlichen Geiste entstand. Auf Grund unserer bisherigen Darlegung können wir allerdings behaupten, dass diese Idee dem Menschen in keiner Weise angeboren ist und dass die Gottesidee im Laufe des Lebens erworben wird. Unsere bisherigen Darlegungen lassen es als wahrscheinlich erscheinen, dass die Gottesidee dem Menschen auf geheimnisvolle Weise gegeben ist und dass ihre Entstehung aus keiner menschlichen Geistesfunktion genügend erklärt werden kann. Es wäre aber immerhin denkbar, dass die Religion, und mit ihr die Gottesidee, durch irgend eine Thätigkeit des menschlichen Geistes hervorgebracht wäre und dass sich dann die einmal produzierte Religion durch historische Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht weiter fortpflanzt. Zur Aufklärung dieser beiden Fragen halten wir unter den Anschauungen anderer Forscher Rundschau und besprechen diejenigen Anschauungen, welche

---

[1]) Kaftan, Das Wesen etc. p. 114.

in den beiden Fragen einen von uns abweichenden Standpunkt vertreten; dabei wird sich ergeben, ob wir durch diese Anschauungen zu einer Modifikation oder Erweiterung unserer Gedanken geführt werden.

---

§ 12. Die Ableitung der Religion aus dem Glücksbedürfnis und dem Selbsterhaltungstriebe.

Eine überaus zahlreiche Gruppe moderner Forscher leitet die Religion aus praktischen menschlichen Bedürfnissen ab, welche ohne Religion in dem Kampf mit der Welt unbefriedigt bleiben. Der ganzen Gruppe ist gemeinsam die Verknüpfung der Religion mit dem Selbsterhaltungstriebe und dem Glücksbedürfnis des Menschen. Im einzelnen differieren die hier anzuführenden Forscher natürlich sehr stark untereinander; für die einen ist die Beziehung der Religion auf den Selbsterhaltungstrieb und auf das Streben nach Glückseligkeit nur ein Mittel zum besseren Verständnis der Religion; auf Grund dieser Beziehung soll nur der Sinn oder der Zweck der Religion und nicht das Gesetz des Werdens und Wirkens der Religion gefunden werden;[1]) die Entstehung der Religion wird dementsprechend von einigen Vertretern dieser Anschauung als wesentlich unabhängig von dem Selbsterhaltungstriebe gedacht und auf eine Offenbarung zurückgeführt.[2]) Für die anderen ist die Beziehung der Religion auf den Selbsterhaltungstrieb und auf das Glücksbedürfnis zugleich die Erklärung der Entstehung der Religion, und konsequenterweise wird hier die Religion als eine Illusion bezeichnet. Es ist nun gewiss nicht richtig, wenn man die erste Gruppe von Forschern ohne weiteres dasselbe behaupten lässt wie die

---

[1]) Vgl. z. B. Reischle a. a. O. p. 77; Ritschl a. a. O. III p. 215 Anm. 1.

[2]) Vgl. z. B. Kaftan, Das Wesen etc. p. 195 ff.; Ritschl a. a. O. III p. 192; vgl. auch Herrmann a. a. O. p. 364 ff.

zweite und den Forschern der ersten Gruppe groben Illusionismus vorwirft, denn soviel ist klar, dass die Forscher der ersten Gruppe die Religion nicht zu blosser Illusion verflüchtigen und an einer irgendwie vermittelten Offenbarung festhalten wollen. Allein es fragt sich doch, ob diesem Bestreben nicht die Konsequenz ihrer eigenen Anschauung im Wege steht. Die beiden Gruppen stimmen weit mehr überein, als es die Autoren der ersten Gruppe wahr haben wollen, und es ist keineswegs bloss ein „unwissendes Geschrei" und eine „gründliche Verkehrung" der Ansichten dieser Autoren,[1]) wenn man auch der ersten Gruppe immer wieder den Vorwurf des Illusionismus gemacht hat.[2]) Wenn nämlich wirklich der Selbsterhaltungstrieb und das Glücksbedürfnis den Schlüssel zum Verständnis der Religion bieten, so ist es inkonsequent, sich zum Verständnis der Entstehung der Religion einer anderen Anschauung zu bedienen; und umgekehrt, wenn die Religion unabhängig vom Selbsterhaltungstrieb und vom Glücksbedürfnis der Menschen durch Offenbarung der göttlichen Macht entstanden ist, so kann unmöglich das Verständnis der Religion vom Selbsterhaltungstrieb und vom Glücksbedürfnis aus gewonnen werden, sondern man wird eine Anschauung suchen müssen, welche vor allem der Selbständigkeit der religiösen Offenbarung gerecht wird, ohne die Verknüpfung mit dem Selbsterhaltungstrieb und dem Glücksbedürfnis zu beachten. Wir werden demnach den Forschern der ersten Gruppe den Vorwurf nicht ganz ersparen können, dass sie sich der letzten Konsequenz ihrer Anschauung verschliessen, wenn sie dagegen protestieren die Entstehung der Religion nur aus dem Selbsterhaltungstriebe und aus dem Glücksbedürfnis der Menschen erklären zu wollen. Dieser Protest ist allerdings in einer Hinsicht sehr erfreulich, da er entschieden einem gesunden religiösen Takt entsprungen ist. Allein anderseits scheint es mir, als ob es richtiger wäre, sich durch die bedenklichen Konsequenzen zu

---

[1]) Reischle a. a. O. p. 105, Werturteile und Glaubensurteile p. 14 ff., 88; Traub, Ritschls Erkenntnistheorie, Zeitschrift für Theologie und Kirche IV 1894 p. 110 f.

[2]) Vgl. das wesentlich gleiche Urteil von A. Dorner a. a. O. p. 224 ff.

einer Revision der Grundauffassung anleiten zu lassen, statt gegen die Konsequenzen zu protestieren, die Grundauffassung aber zu acceptieren. Es kommt noch hinzu, dass die bedenklichen Konsequenzen der Grundanschauung in der Formulierung der Gedanken keineswegs völlig vermieden sind, sondern bei den meisten Forschern der ersten Gruppe finden sich Stellen, welche geradezu in dem Sinne verstanden werden könnten, als ob der betreffende Autor auch die Entstehung der Religion aus dem Selbsterhaltungstrieb und dem Glücksbedürfnis ableitete. Wenn er an anderer Stelle versichert, dass er das nicht thun will, so wird man diese Erklärung gewiss bei der Beurteilung und Darstellung der Gedanken des Autors eingehend berücksichtigen müssen, man wird aber doch darauf hinweisen dürfen, dass der Illusionismus eine Konsequenz der Anschauungen des Autors ist, welche unwillkürlich hier und da zum Ausdruck kommt, obgleich der Autor selbst diese Konsequenz nicht ziehen will. Es ist eben unmöglich, das Erklärungsprinzip der Religion und das Entstehungsprinzip der Religion so scharf voneinander zu trennen.[1] Ein Erklärungsprinzip der Religion, welches sich auf die Entstehung der Religion nicht anwenden lässt, ist zur ausreichenden Erklärung der Religion unzureichend, und ein Entstehungsprinzip der Religion, welches nicht ausreicht, die verschiedenen Erscheinungsformen der Religion zu erklären, ist ebenfalls ungenügend. Diese Ausführungen mögen zur Rechtfertigung unseres Verfahrens dienen, in welchem wir sämtliche Vertreter einer Beziehung der Religion auf den Selbsterhaltungstrieb und das Glücksbedürfnis zusammenstellen werden, da sie, trotz grosser Differenzen in der Durchführung ihrer Prinzipien, doch in der Anerkennung des Prinzips einig sind. Ausdrücklich hebe ich noch hervor, dass ich mich nur mit der prinzipiellen Grundrichtung der anzuführenden Autoren auseinandersetzen will und trotz Ablehnung dieser Grundrichtung gerne bekenne, im einzelnen viel von diesen Autoren gelernt zu haben.

Wir betrachten zuerst eine Gruppe von Vertretern dieser Grundanschauung, welche den Hauptton auf das Glücks-

---

[1]) Vgl. F. A. B. Nitzsch a. a. O. p. 84.

bedürfnis des Menschen, auf das Streben nach Gütern und Seligkeit legt. Als bedeutendster Vertreter ist hier vor allem Kaftan zu nennen. Kaftan sagt in Anknüpfung an die Thatsache, dass im Buddhismus der Versuch gemacht worden ist, eine Religion ohne Gottesglauben zu stiften: „Der Umstand, dass der Versuch hat gemacht werden können und für etliche wenigstens praktische Gültigkeit gehabt haben muss, zeigt doch, dass etwas anderes in der Religion wesentlicher ist selbst als der Gottesglaube. Dieses andere ist die Wertbeurteilung der Welt. Nach einer Religion ohne solche Wertbeurteilung, ohne Vorstellung von Gütern und Übeln, welche in der Religion erstrebt, beziehungsweise geflohen werden, wird man die ganze Geschichte vergeblich durchsuchen".[1]) Dem entsprechend heisst es an anderen Stellen: „Der Mensch ist von Haus aus nur darauf gerichtet, das ihm eingepflanzte Verlangen nach Leben und Glück zu befriedigen". ..... „Andrerseits macht er die Erfahrung, dass er nicht im Stande ist, sich das erwünschte Glück zu verschaffen oder es dauernd zu behaupten: das ist der Ausgangspunkt aller Religion".[2]) „Das nächste Motiv der Religion ist überall die allgemein menschliche Erfahrung, dass der in uns entwickelte Anspruch auf Leben in einem Missverhältniss zu der Befriedigung bleibt, die wir selbst ihm zu verschaffen im Stande sind".[3]) „Kurz gesagt handelt es sich in aller Religion um Leben und nicht ..... um vollkommenes Leben, um Güter oder um ein höchstes Gut und nicht um ethische Ideale".[4]) Und zwar sind es „entweder die mannigfachen Güter der Welt ....., deren Erhaltung und Mehrung in der Religion gesucht wird", oder es ist „ein höchstes überweltliches Gut ....., in dessen Genuss unter Preisgebung aller anderen Güter die Seligkeit gefunden wird".[5])

Fast genau dieselbe Anschauung findet sich bei W. Bender.[6]) Nach Bender ist „der Mensch mit seinem

---

[1]) Das Wesen der christlichen Religion p. 48.
[2]) A. a. O. p. 211.
[3]) A. a. O. p. 69 f.
[4]) A. a. O. p. 52, vgl. p. 64.
[5]) A. a. O. p. 77.
[6]) Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung [4],

Wohl und Wehe, mit der Frage nach seinen Lebenszwecken, mit der Sorge um ihre Durchführung in der Welt, ... bis auf diesen Tag der Mittelpunkt, um den sich jedenfalls die ganze religiöse Gedankenwelt dreht".[1]) „Alle Religionen wollen den Menschen unter gewissen Bedingungen, die sie feststellen, und mit gewissen Heilsmitteln, die sie darbieten, von den Hemmungen seines Lebens in der Welt befreien und ihm ein in sich vollkommenes, seliges Leben oder mit einem Wort, die Glückseligkeit vermitteln".[2]) Die praktisch-religiöse Erhebung im Kultus ist ein „Akt der Selbsterhaltung ..... oder eine eigentümliche Betätigung des Selbsterhaltungstriebs ..... vermöge welcher der Mensch an den Grenzen seines eigenen Könnens seine Lebenszwecke, die sinnlichen und die idealen, unter den Hemmungen des Übels in der Welt aufrecht erhalten will, durch den unwillkürlichen oder den bewussten Appell an die weltleitenden Mächte, bezw. an die Gottheit". Der religiöse Glaube ist „eine zwar auf innerer Nötigung beruhende, aber freie Beurteilung der Welt vom Standpunkte der spezifisch-menschlichen Lebensinteressen aus ..... mit der Tendenz, dieselben als durchführbar in der Welt (und über sie hinaus) erkennen zu lassen, trotz der entgegenstehenden Erfahrungen, welche sich einer solchen optimistischen Weltbeurteilung in den Weg stellen".[3]) Kurz, „der religiöse Prozess wird ..... hervorgerufen durch das Weltübel, welches dem Menschen die Grenzen

---

Bonn 1888. Kaftan legt Wert darauf, dass sich seine Anschauung von der Anschauung Benders unterscheidet (a. a. O. p. 70 Anm.). Der Unterschied besteht nach Kaftans Meinung darin, dass Kaftan von der Auslösung eines von allen anderen unterschiedenen religiösen Triebes redet, während Bender (a. a. O. p. 148) die Religion für „eine sekundäre, eine blosse Begleit-Erscheinung des Kulturprozesses erklärt." Mir scheint dieser Unterschied nicht so bedeutend zu sein, wie Kaftan ihn hinstellt, um so mehr als auch Bender „ein Verständnis der Religion in ihrer eigentümlichen und selbständigen Bedeutung" hat. Vollends unter dem Gesichtspunkt, unter welchem wir hier beide Anschauungen nebeneinander stellen, ist der Unterschied völlig irrelevant.

[1]) p. 78.

[2]) p. 20.

[3]) p. 126 f.

seines geistigen, sittlichen und physischen Könnens zu Gemüt führt".[1])

Dieselbe Anschauung findet sich mit einigen Modifikationen bei Eduard Zeller. Nach Zeller entspringt der Götterglaube aus zwei Veranlassungen: erstens aus dem Nachdenken über die Ursachen solcher Naturerscheinungen, welche auf die sinnliche Wahrnehmung durch ihre Grösse einen besonders lebhaften Eindruck hervorbringen, und zweitens aus den Bedürfnissen des Menschen oder aus dem Wunsche nach Gütern, die uns fehlen. Das Gefühl eines Bedürfnisses regt „unsere Phantasie und unseren Verstand an, sich eine Vorstellung dessen zu bilden, was unsere Wünsche erfüllen, unseren Bedürfnissen Abhülfe verschaffen kann".[2]) Die erstere Ableitung der Religion behandelt Zeller jedoch nur beiläufig und reduziert seine Auffassung geradezu auf die zweite Ableitung, indem er erklärt, dass die Kausalvorstellungen, durch welche die Aussenwelt erklärt werden soll, im Naturzustande nicht auf Grund des Erkenntnistriebes, sondern auf Grund des Einflusses der Naturerscheinungen auf das Wohl und Wehe des Menschen gebildet werden.[3]) Daher kommt er leider nicht zur Verwertung einiger sehr fruchtbarer Gedanken, welche bei der Besprechung der ersten Ableitung gelegentlich auftauchen.[4]) Den beherrschenden Gesichtspunkt der Zellerschen Abhandlung bietet die zweite Ableitung der Religion.[5]) Zum Schlusse wird ausdrücklich erklärt: Das letzte Motiv der Religion „liegt in dem Wunsche, durch die Verbindung mit der Gottheit sich alle die Güter zu verschaffen, zu denen sie den Zugang eröffnet, sich von allen den Übeln zu befreien, von denen man auf keinem anderen Wege frei werden kann".[6])

---

[1]) p. 244. [2]) A. a. O. p. 24. [3]) A. a. O. p. 28 f.

[4]) Vgl. z. B. a. a. O. p. 27: „Wo sich der Mensch seiner eigenen Thätigkeit als solcher bewusst war, da fehlte ihm der Antrieb, sie auf aussermenschliche Ursachen zurückzuführen. Nur wo ihn eine fremde Macht zu beherrschen schien, und wo dieselbe zugleich in auffallenden Äusserungen oder ergreifender Massenwirkung zur Erscheinung kam . . . fühlte man sich anfangs von einer übermenschlichen Gewalt fortgerissen, und dadurch angetrieben, sich von derselben eine Vorstellung zu bilden."

[5]) Vgl. a. a. O. p. 29 ff., 42 ff., 45, 56 f., 86 ff.

[6]) A. a. O. p. 87.

Auch nach H. Schultz sind die Überzeugungen der Religion praktischer Art, und das Ziel, welches die Religion in sich trägt, ist die Behauptung der eigenen Lebensinteressen in der Unsicherheit des weltlichen Lebens. Die Religion ist daher auch nach Schultz vor allem Streben nach Gütern und nach Seligkeit. „Der Mensch glaubt an eine Macht, die fähig ist, die weltlichen Dinge zu beeinflussen und sucht durch Gemeinschaft mit ihr Herr der Welt im Einzelnen oder im Ganzen zu werden, wie er es durch seine eigenen Beziehungen zur Welt nicht werden kann. Das ist der unveräusserliche Inhalt in den niedrigsten wie in den höchsten Religionen. Das höchste Ziel der Religion aber ist das Gewinnen des einen, schlechthin überweltlichen, allen gemeinsamen, — also des sittlichen, — Gutes in seliger Gemeinschaft mit dem schlechthin überweltlich gedachten Gott." [1]) Die Religion ist Gottesbewusstsein, geweckt durch Eindrücke der Welt, bedingt durch die vernünftige Persönlichkeit. Gott selbst ruft die Religion im Menschen hervor, aber er thut das durch Vermittelung weltlicher Eindrücke. Die Religion „wird weder durch die Schönheit der Welt, noch durch ihre Gesetzmässigkeit hervorgerufen ...., auch nicht durch die Bewunderung der Erhabenheit der Natur, oder durch die in der Geschichte sich bildende menschliche Sittlichkeit. . . . . Nicht das Gute, sondern Güter sucht alle ursprüngliche Frömmigkeit unter den Menschen . . . . die Welt ruft Religion hervor durch ihre Incongruenz mit dem geistig-persönlichen Leben des Menschen . . . . Wir empfinden die Nötigung in einem unserem Vernunftleben verwandten Leben die weltbeherrschende Macht zu erfahren, von der bestimmt wir frei von der Welt werden." [2])

An diese Gruppe ist auch Feuerbach anzuschliessen. Feuerbach gehört zwar nach seiner Grundrichtung gar nicht hierher, da nach ihm das wahre Wesen der Religion in der Verehrung der Natur und des eigenen menschlichen Wesens besteht. [3]) Er gehört aber doch zum Teil hierher, da er das

---

[1]) A. a. O. p. 9.

[2]) A. a. O. p. 12.

[3]) Vgl. Vorlesungen über das Wesen der Religion passim; vgl. auch unser Referat über Feuerbach, oben p. 41.

Wesen der historischen Religion, d. h. das Wesen der geistigen Erscheinung, welche man im gewöhnlichen Sprachgebrauch Religion nennt, aus praktischen Bedürfnissen des Menschen ableitet. Die historische Religion wurzelt nach Feuerbach im praktischen Standpunkt des Menschen.[1]) Der letzte Grund der historischen Religion ist der menschliche Egoismus [2]) und der Glückseligkeitstrieb des Menschen.[3]) Die Götter sind die als wirklich gedachten, in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen.[4]) Der Zweck der Religion ist die Befreiung von der Abhängigkeit, in welcher sich der Mensch gegenüber der Natur fühlt.[5]) Diese Erklärung des Ursprungs der Religion wird aber von Feuerbach dazu benutzt, die Unhaltbarkeit der historischen Religion nachzuweisen. Die praktische Anschauung ist „eine schmutzige, vom Egoismus befleckte Anschauung“;[6]) der Fehler der historischen Religion ist, dass sie sich den Freuden des theoretischen Denkens verschliesst; zwar schaffen sich die historischen Religionen im Gottesbegriff ein Surrogat für das theoretische Denken, aber der Gottesbegriff ist nur ein schlechtes Surrogat des wesenhaften Inhaltes, den in unendlicher Fülle das wirkliche Leben den offenen Augen des schaulustigen Theoretikers darbietet;[7]) dieses Surrogat braucht der Mensch nur so lange, als er auf dem Standpunkt der praktischen Subjektivität verharrt. Der Denker erkennt, dass das Geheimnis des absoluten Geistes der endliche, subjektive Geist ist, und der Wendepunkt der Geschichte ist das offene Bekenntnis, dass das Bewusstsein Gottes nichts anderes ist, als das Bewusstsein der Gattung.[8]) Die historische Religion, welche auf Grund praktischer Bedürfnisse entsteht, ist daher nur ein Spiel der Phantasie, die Götter sind Phantasiegeschöpfe.[9]) Die Mächte, vor denen sich der Mensch in

[1]) Das Wesen des Christentums p. 248 ff.

[2]) A. a. O. p. 63 ff.

[3]) Vorlesungen über das Wesen der Religion p. 256 ff., vgl. p. 295.

[4]) A. a. O. p. 257.

[5]) A. a. O. p. 261 ff.

[6]) Das Wesen des Christentums p. 264.

[7]) A. a. O. p. 263 f.

[8]) A. a. O. p. 369 ff.

[9]) Vorlesungen über das Wesen der Religion p. 255.

den historischen Religionen beugt und fürchtet, sind nur Geschöpfe seines eigenen, unfreien und furchtsamen Gemütes und seines unwissenden, ungebildeten Verstandes.[1])

Bei einer zweiten Gruppe von Autoren gewinnt die in diesem Paragraphen behandelte Grundanschauung einen etwas anderen Charakter, da bei den hier anzuführenden Autoren der Accent nicht auf den Gütern, sondern auf der Erhaltung der sittlichen Persönlichkeit, bezw. des höheren geistigen Wesens des Menschen liegt. Der Hauptvertreter und Urheber dieser Auffassung ist Ritschl. Für Ritschl ist charakteristisch, dass er neben die übliche Deutung der Religion, welche in der Religion ein Verhältnis zu Gott sieht, eine zweite Deutung der Religion stellt und die Religion als ein Verhältnis zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zwecke der Seligkeit der Menschen zu verstehen sucht.[2]) Diese Beziehung der Religion zur Welt und zur weltlichen Stellung des Menschen betont Ritschl immerwährend,[3]) und zwar so stark, dass darüber die andere Seite der Religion, nämlich das Verhältnis zu Gott, oft ganz in den Hintergrund tritt. Alle näheren Bestimmungen der Religion sind bei Ritschl ausschliesslich an dem Gedanken der Weltherrschaft orientiert. „Alle Religion ist Deutung des . . . . Weltlaufs, in dem Sinne, dass die erhabenen geistigen Mächte . . . welche in oder über demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen der Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten oder bestätigen;“[4]) jede Religion besteht „in dem Streben nach Gütern oder einem höchsten Gut, welche entweder zur Welt gehören, oder nur im Vergleich mit ihr verständlich sind; und dieses Streben begründet sich auf göttliches Wesen, das eine umfassendere Macht über die Welt zu besitzen verspricht, als dem Menschen zu Gebote steht.“[5]) „In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen

[1]) A. a. O. p. 28.
[2]) A. a. O. III p. 185, 29.
[3]) Vgl. z. B. III p. 10 ff., 17, 28 ff., 195, 212, 364 f., 472 ff., 554 f.
[4]) III p. 17.
[5]) III p. 28 f.

geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Denn in jener Stellung ist er Theil der Natur, unselbständig gegen dieselbe, abhängig und gehemmt von den anderen Dingen; als Geist aber ist er von dem Antriebe bewegt, seine Selbständigkeit dagegen zu bewähren. In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist." [1])

Der treueste Schüler von Ritschl ist W. Herrmann. Nach ihm veranlasst ein eigentümliches Selbstgefühl, nämlich das Gefühl der eigenen Würde, den Menschen, sich mit seinen praktischen Bedürfnissen zum Herrn über die Natur zu erklären und die Welt sich als Mittel zur Verwirklichung seiner Zwecke zuzueignen. Alle jene Zwecke gipfeln in einem höchsten Zweck, dem Zweck der Selbsterhaltung des menschlichen Individuums in seinem Zusammensein mit der Natur. In der Religion bildet der Mensch die Vorstellung von einer Macht, welche die Welt mit verborgener Gewalt dem höchsten Zwecke des Menschen unterwirft und die Realisierung des höchsten Gutes des Menschen verbürgt; das freudige Streben nach dem höchsten Gut reflektiert sich in dem Glauben an diese Macht. Den konkreten Inhalt der geglaubten Macht bildet das mehr oder minder fest bestimmte höchste Gut des Menschen, dessen Herrschaft sich in dieser Form über die Welt ausbreiten soll, wie es bereits im Innern des Geistes herrscht. [2]) In der Religion wird die Vielheit der Welt als das geordnete Ganze von Mitteln angeschaut, durch welche der im Gefühl erlebte höchste Wert des Frommen verwirklicht wird. [3])

In ähnlicher Weise lässt Sabatier die Religion aus dem Konflikt zwischen Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein entstehen. Einerseits strebt die Aktivität des menschlichen

---

[1]) III p. 189f.

[2]) A. a. O. p. 80ff., 110; vgl. p. 94, 118.

[3]) A. a. O. p. 85.

Wollens danach ihr Wirkungsgebiet immer weiter auszudehnen, und anderseits bricht und hindert die Wucht der Welt diesen Drang. [1]) Dieser Konflikt verschärft sich, indem das theoretische Denken und die wissenschaftliche Naturbetrachtung ein Weltbild ergeben, welches in Konflikt mit dem sittlichen Streben des Menschen gerät. [2]) Aus diesem Konflikt zwischen Aktivität und Passivität, bezw. zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, entsteht die Religion durch „eine Thätigkeit des Geistes, der in sich selber die Oberhoheit des Allgeistes ergreift, durch eine innere Glaubensthat, durch einen gewaltigen instinktiven Aufschwung des Wesens, das dem Untergang nahe ist, sich selber seiner eigenen Würde gewiss wird und aus seinem eigenen Grunde die Religion des Geistes mit unwiderstehlicher Kraft hervorbrechen lässt.“ [3]) Die Religion ist „nur die höhere Form und gleichsam die Verlängerung des Selbsterhaltungstriebs, der in der ganzen Natur herrscht. Der unter dem Gewicht der Dinge zermalmte Geist erhebt sich wieder und triumphiert im Gefühl der ewigen Würde seiner selbst.“ [4])

Dieselben Gedanken finden sich auch bei F. A. B. Nitzsch. Nach Nitzsch liegt die Wurzel der Religion „in einem praktischen Bedürfniss und zwar in dem praktischen Interesse an der persönlichen Selbstbehauptung, der Befriedigung des aus der hohen Bestimmung des Menschen als geistigen und sittlichen Wesens entspringenden persönlichen Lebenstriebes und Heilsbedürfnisses“.[5]) Der Mensch fühlt sich hierbei „getrieben von einer inneren geistigen Macht, welche ihn ahnen lässt, dass es ein höheres Gebiet giebt, welches von den Hemmungen der Naturgewalten unberührt bleibt, das Gebiet des Geistes und der inneren Freiheit, und in diesem Gebiet weiss er sich . . . . als Mensch heimisch. So erhebt sich denn der menschliche Geist über seine endlich natürliche Bestimmtheit in der Welt zur freien persönlichen Selbstbeziehung auf die

[1]) A. a. O. p. 11 ff.
[2]) A. a. O. p. 280 ff.
[3]) A. a. O. p. 284, vgl. p. 15 ff.
[4]) A. a. O. p. 285 f., vgl. p. 15.
[5]) A. a. O. p. 96.

weltbeherrschende Gottheit und zur Lebensgemeinschaft mit Gott. Durch das Gottesbewusstsein allein überwindet er den Zwiespalt seines Weltbewusstseins und seines Selbstbewusstseins .... In der Gemeinschaft mit dem weltbeherrschenden Gott weiss er sich frei gegenüber der Welt, und obgleich jene Gemeinschaft ihm seine Abhängigkeit von Gott zum Bewusstsein bringt, so wirkt sie doch erhebend."[1])

Ferner gehört R. A. Lipsius in diese Reihe, dessen Anschauungen in folgendem bestehen: „Für die empirisch psychologische Betrachtung ist die Religion in allen ihren Erscheinungsformen ein persönliches Verhältnis des hilfsbedürftigen und Hilfe begehrenden Menschen zu einer überweltlichen und übernatürlichen Macht, mittelst dessen er der begehrten Hilfe theilhaftig zu werden, sein Leben zu schützen und zu behaupten sucht .... Die empirischen Antriebe zur Religion liegen weder im Causalitätsdrange, noch in der ästhetischen Anschauung, noch auch auf allen ihren Stufen in einem sittlichen Bedürfnisse, sondern ganz allgemein in dem Verlangen nach Abhilfe für eine empfundene Lebenshemmung, oder nach Gewinn, Behauptung und Förderung von Lebensgütern, deren nähere Beschaffenheit von der Vorstellung abhängt, welche sich der Mensch vom Werthe des Lebens und von seiner persönlichen Lebensbestimmung gebildet hat. Die von der Religion erstrebte Hilfe ist theils der Art nach, theils der Entwickelungsstufe nach verschieden und wird einerseits je nach der mehr ästhetischen oder mehr teleologischen Beurtheilung des Lebens bald mehr passiv in Freiheit von den Übeln des Lebens und im Frieden von der Welt, bald mehr activ in befriedigendem Lebensgenuss und vollkräftiger Lebensentfaltung (Glückseligkeit und Vollkommenheit), andererseits je nach dem Überwiegen sei es der sinnlichen Naturbestimmtheit, sei es der persönlichen Selbstbestimmung des Menschen, auf den niederen Entwickelungsstufen in natürlichen und sinnlichen Gütern, auf den höheren immer zugleich in geistigen Gütern der intellectuellen, ästhetischen und sittlichen Cultur, auf der höchsten in der Verwirklichung der

---

[1]) A. a. O. p. 97.

persönlichen Lebensbestimmung des Menschen, seiner Freiheit über die Welt in der Lebensgemeinschaft mit Gott und der Einkehr im Ewigen gefunden. Die Nöthigung zur religiösen Erhebung hat ihren psychologischen Grund in dem Widerspruche, der zwischen dem Anspruch des Menschen auf Leben oder seinem Streben nach Selbstbehauptung und seinem Verflochtensein in den Naturzusammenhang und in das gemeine Schicksal aller Naturwesen besteht."[1]) Dieser Widerspruch „hat seinen tieferen Grund in dem Widerspruche zwischen dem geistigen Wesen des Menschen als selbstbewuster und sich selbst bestimmender Persönlichkeit und seiner Naturbestimmtheit in der Welt, einem Widerspruche, den der Mensch in dem Maasse, als sein Bewustsein darum erwacht, denkend und handelnd zu lösen sucht. Dass alles Lebendige gegen die Vernichtung sich sträubt, erklärt sich aus dem natürlichen Selbsterhaltungstriebe, den der Mensch mit dem Thiere gemein hat. Dass er sich aber als ein Wesen höherer Art dem gemeinen Schicksal alles Endlichen gegenüber stellt und den Anspruch erhebt, der allgemeinen Vergänglichkeit alles Naturdaseins zu trotzen, gründet sich in dem Bewustsein des Widerspruchs, welcher zwischen seiner inneren Freiheit und seiner äusseren Abhängigkeit vom Naturmechanismus besteht .... Mit dem Bewustsein von der Anlage und Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit zur Freiheit über die Welt erwacht daher zugleich die Nöthigung, diese Freiheit zu bethätigen und zu behaupten, oder die zunächst nur in ihrer formalen Unbedingtheit erlebte persönliche Verbindlichkeit gegen das Sittengesetz, deren überempirischer oder transcendentaler Charakter auf den intelligibeln Charakter des Ich oder auf seine von der empirischen scharf zu scheidende transcendentale Freiheit zurückweist."[2]) „Ihrem metaphysischen Wesen nach ist daher die Religion die Erhebung über die empirische Abhängigkeit in der Welt zur intelligiblen Freiheit über sie in der transcendentalen Abhängigkeit von Gott."[3])

---

[1]) Lehrbuch der evangelisch-prot. Dogmatik, p. 26 ff.

[2]) A. a. O. p. 38 f.

[3]) A. a. O. p. 43; vgl. zu der ganzen Darstellung auch Lipsius,

Zum Teil vertreten auch H. Siebeck und v. Hartmann die in diesem Paragraphen zur Darstellung kommende Grundanschauung. H. Siebeck gehört in diese Reihe, denn erstens tritt nach Siebeck die Religion dem Weltlichen entgegen durch den Hinweis auf ein ausser oder über dem Weltlichen befindliches Gut,[1]) und zweitens teilt Siebeck die Anschauung, nach welcher das religiöse Verhalten an die Selbstbehauptung der geistigen menschlichen Persönlichkeit gegenüber der Abhängigkeit vom natürlichen Weltlauf anknüpft.[2]) Allein diese Anschauung ist bei ihm (ähnlich wie bei Sabatier) mit anderen Anschauungen kombiniert, über welche wir oben berichtet haben.[3]) Auch Ed. v. Hartmann ist hier anzuführen, da er die erste Entstehung der Religion ebenfalls aus dem Egoismus oder aus dem Streben nach Glückseligkeit ableitet; dieser Eudämonismus gilt aber nach v. Hartmann nur für die erste primitive Religionsstufe und wird auf den höheren Stufen überwunden, obgleich auch in den höheren Gestaltungen der Religion sich noch eudämonistische Beimischungen finden.[4]) Diese Ansicht kombiniert v. Hartmann mit seiner oben dargelegten pantheistischen Auffassung und ordnet sie derselben unter. Wenn man sagt: „Der Egoismus oder Glückseligkeitstrieb habe die Götter ins Leben gerufen, oder . . . .: die Götter seien die transcendenten Projektionen menschlicher Wünsche, oder: die Furcht habe zuerst den Menschen die Götter gegeben, oder: die Hoffnung sei es, welche die Götter schaffe," so sind das nur „zusammengehörige Momente eines und desselben psychologischen Vorganges, der aber nur in dem Sinne als theogonischer oder göttererzeugender Prozess bezeichnet werden kann, dass er die schon vorhandenen Bewusstseins-Objekte zu Objekten eines religiösen Verhältnisses,

Philosophie und Religion p. 198 ff., wo Lipsius sich eingehender mit gegnerischen Anschauungen auseinandersetzt und insbesondere seine Anschauungen über intelligible (transcendentale) Abhängigkeit und intelligible Freiheit ausführlicher darlegt.

[1]) A. a. O. p. 11.

[2]) A. a. O. p. 19 ff. und 170 ff.

[3]) Vgl. oben p. 39 f.

[4]) Das religiöse Bewusstsein der Menschheit p. 26 f., 31, 38 f.; Die Selbstzersetzung des Christentums p. 87.

d. h. zu Göttern macht, nicht aber in dem Sinne, als ob er solche aus nichts hervorriefe."[1])

Endlich ist auch Biedermann hier anzuführen. Nach Biedermann ist die Religion „eine persönliche Erhebung des menschlichen Ich zu Gott"[2]) oder die Erhebung des endlichen Geistes zum unendlichen Geiste.[3]) Den Ausgang der religiösen Lebensäusserung bildet eine irgendwie ins Bewusstsein getretene Lebensschranke, welche vom Subjekt als ein Hemmnis empfunden wird, aus dem es hinausstrebt.[4]) „Ob es die Furcht vor einer drohenden Gefahr ist, gegen welche der Mensch sich nicht unmittelbar selber wehren kann, gegen welche aber sein Selbsterhaltungstrieb reagiert; oder ob es der Wunsch nach einem sinnlichen Gut ist, das sich anzueignen nicht unmittelbar in seiner Hand liegt; ob es die Empfindung durchgängiger Abhängigkeit des eigenen Wohl's und Weh's von unmittelbaren Naturmächten ist, denen gegenüber sich der Mensch machtlos sieht; ob die Empfindung eines Zwiespaltes in seinem eigenen Innern zwischen einem Sein und einem Sein-sollen in seinem sittlichen Bewusstsein, oder auch in seinem theoretischen Bewusstsein zwischen der Wahrnehmung von Thatsachen und der Unfähigkeit, natürliche Ursachen dafür zu finden, — was immer es sein mag: das alles umfassende, das Gemeinsame darin logisch ausdrückende für die Spannung im Selbstbewusstsein des menschlichen Ich, welche für jede religiöse Erhebung den Ausgang bildet, ist die in seiner Naturbedingtheit empfundene Lebensschranke des doch zugleich aus seinem Innern dagegen reagierenden Ich".[5])

Dennoch gehört Biedermann nur zum Teil hierher. Erstens unterscheidet er sich von allen hier angeführten Autoren wesentlich dadurch, dass er das theoretische Motiv als gleichberechtigt neben das praktische stellt. Er nennt gelegentlich den Kausalitätstrieb den fundamentalen Trieb für die Gottes-

---

[1]) Das religiöse Bewusstsein der Menschheit p. 31 f.

[2]) A. a. O. p. 193.

[3]) A. a. O. p. 195 ff., 198 ff.

[4]) A. a. O. p. 201 ff.

[5]) A. a. O. p. 202.

vorstellung. „Die Gottesvorstellung entspringt ungetheilt dem praktischen Bedürfniss nach Hülfe in der Noth und dem theoretischen Bedürfniss, nach Ursachen für wahrgenommene Wirkungen, zunächst natürlich für solche, die praktisch dem Menschen nicht gleichgültig sind, zu fragen".[1]) Zweitens aber betont er den göttlichen Faktor im Religionsbegriff stärker, als die meisten der übrigen hier angeführten Autoren. „Dass Beziehung auf Gott das Wesen der Religion ausmacht, und nichts Anderes, ist so unverkennbar klar, dass es Verdacht erwecken muss, wenn einer dem nur irgendwie auszubeugen sich bemüht zeigt".[2]) Gott tritt dem Menschen als eine unvergleichlich überlegene, überweltliche Macht entgegen, welche sich selbst zum Menschen in eine ihrem übernatürlichen Wesen entsprechende Beziehung setzen kann[3]) und den Menschen von der empfundenen Schranke befreit;[4]) die subjektive Erhebung zu Gott im Glauben ist nur möglich unter der Voraussetzung einer Gegenbeziehung Gottes.[5]) Allerdings darf nicht verschwiegen werden, dass diese supranaturalistischen Ansätze bei Biedermann nicht konsequent durchgeführt werden. Nach vielen Stellen scheint doch schliesslich die Initiative des religiösen Verkehrs beim Menschen und seinem Thun zu liegen. Das zeigt sich schon in Redewendungen wie: Der Mensch „begiebt sich" in die Abhängigkeit von Gott,[6]) der Mensch „erhebt sich" zu Gott,[7]) die Religion ist ein „Act der Selbsterhebung" zu Gott;[8]) ganz deutlich wird es aber in der Behauptung, dass die Religion zum Wesen des Menschen gehöre: „Nur der Mensch hat Religion; aber auch jeder Mensch hat Religion",[9]) denn die Religion gehört zum Wesen des endlichen Geistes. Kurz, bei Biedermann treffen sich Gedanken, welche auf den ersten Blick völlig

[1]) A. a. O. p. 239.
[2]) A. a. O. p. 194.
[3]) A. a. O. p. 196.
[4]) A. a. O. p. 202.
[5]) A. a. O. p. 220.
[6]) A. a. O. p. 202.
[7]) A. a. O. p. 198.
[8]) A. a. O. p. 241, 253 f.
[9]) A. a. O. p. 198.

unvereinbar erscheinen, aber dennoch von Biedermann mit grosser Virtuosität in ein gewisses Gleichgewicht gebracht werden. Deswegen ist es schwer zu sagen, welcher Gruppe Biedermann zuzuzählen ist. Seine Dogmatik, als Ganzes betrachtet, gehört unbedingt zu den spekulativ-intellektualistischen Systemen, da dieser Zug trotz allen Pochens auf Empirie doch der durchschlagende ist; ich habe ihn aber dennoch hierhergestellt, weil mir in seiner Religionstheorie das praktische Moment doch das vorherrschende zu sein scheint.

---

§ 13. Kritik der Ableitung aus dem Selbsterhaltungstriebe und dem Glücksbedürfnis.

Wenn wir die in § 12 dargelegten Theorien prüfen wollen, so werden wir uns zuvor über einen Punkt klar werden müssen, welcher mir bei allen citierten Autoren nicht genügend gewürdigt zu sein scheint, nämlich wir werden uns eine klare Vorstellung davon machen müssen, in welchem allgemeinen Verhältnis Güter und Bedürfnisse zu einander stehen. Hier scheint mir ein doppeltes Verhältnis möglich zu sein: erstens werden zweifellos oft durch Güter Bedürfnisse befriedigt, welche unabhängig von der Existenz der Güter vorhanden waren; ein triviales Beispiel hierfür ist das Verhältnis von Hunger und Speise: der Hunger hat zweifellos die zeitliche Priorität, und ohne Hunger würde man überhaupt nicht auf den Gedanken kommen, Speise zweckmässig zu verwenden. Zweitens aber besteht noch ein anderes Verhältnis zwischen Gut und Bedürfnis. Es gibt eine Reihe von Bedürfnissen, welche erst durch Mitteilung von Gütern erzeugt werden: in solchen Fällen hat das Gut die zeitliche Priorität und schafft erst das Bedürfnis, welches durch dasselbe befriedigt wird. Das Verhältnis von Hunger und Speise gibt wieder ein passendes Beispiel, um dies zweite Verhältnis zu illustrieren. Der Mensch hat von Natur Bedürfnis nach Speise, gleichviel

ob er jemals mit Bewusstsein solche genossen hat oder nicht. Die Mittel, welche er zur Befriedigung dieses Bedürfnisses verwendet, sind aber durchaus verschieden und das Bedürfnis, sich ganz bestimmter Nahrungsmittel zu bedienen, wird meist erst durch die Gewöhnung an gewisse sich regelmässig darbietende Nahrungsmittel geschaffen. Es ist zweifellos möglich, sich durch rohes Fleisch und durch rohe Früchte zu ernähren; das Bedürfnis nach gebratenem Fleisch entstand sicher erst dadurch, dass — sei es nun durch Zufall oder auf Grund eines phantastischen Einfalls — einmal ein Stück Fleisch in genügend lange Berührung mit dem Feuer kam, und dass der Wohlgeschmack des so zubereiteten Fleisches das Bedürfnis erzeugte, hinfort sich dieser Art von Nahrung zu bedienen. Ein noch einleuchtenderes Beispiel bietet der Genuss berauschender Getränke. Das Naturbedürfnis, welches zum Genuss dieser Getränke führte, war offenbar der Durst; aber da ereignete es sich, dass sich mit dem Genuss eines Getränkes, in welchem verschiedene Gärungsprozesse vor sich gegangen waren, noch ein neuer Reiz, nämlich die Annehmlichkeiten der leichten Berauschung, verband. Dadurch erst entstand das bisher unbekannte Bedürfnis, sich diesen Genuss der Berauschung zu verschaffen. Oder, um noch ein konkretes Beispiel zu nennen, soziale Notstände und Bedürfnisse sind im Urzustand des Menschen zunächst nicht vorhanden; wer ein besseres Schicksal als das seinige nicht kennt, wird sich bemühen, sich möglichst in den gegebenen Verhältnissen einzurichten, ohne sich viel mit phantastischen Verbesserungsplänen abzugeben; sobald aber nur ein Mensch durch überlegene Thatkraft dazu gelangte, sein Dasein anders zu gestalten und die Erfahrung machte, dass diese Neugestaltung mit Annehmlichkeiten verbunden war, so kommt den andern ihr Mangel zum Bewusstsein, und es entsteht fortan das Bedürfnis, die soziale Lage womöglich nach dem neuen Muster zu gestalten. Und nun sind, ermutigt durch den ersten Erfolg in dieser Richtung, die Phantasie und der Verstand geschäftig, neue Bilder noch besserer Zustände zu erfinden und zu verwirklichen; jedoch sind auch diese Bilder nicht direkte Produkte des Bedürfnisses, sondern das Bedürfnis gab der

Phantasie und dem erfinderischen Verstande nur einen Anstoss und eine Richtung zu selbständiger Bethätigung. Der Erfolg dieser Bethätigung hängt wesentlich von der Beschaffenheit des Verstandes und der Phantasie ab; einen Idioten macht die grösste Not nicht zum Erfinder, und der erfinderisch veranlagte Verstand bringt auch ohne äusseren konkreten Anlass die überraschendsten praktischen Erfindungen zu Tage. Die Not und das Bedürfnis sind daher nur Reize, welche erfinderische Thätigkeit auslösen, und nicht Ursachen, welche eine Erfindung bewirken. Es kommt sehr oft vor, dass die erfinderische Thätigkeit, welche durch eine konkrete Notlage ausgelöst wurde, zwar nicht die gesuchte Befriedigung des konkreten Bedürfnisses fand, wohl aber eine von den Bedürfnissen unabhängige Entdeckung machte, welche ihrerseits wieder neue Bedürfnisse erweckte. Dieselbe Erscheinung, dass Güter erst neue Bedürfnisse schaffen, wiederholt sich in noch stärkerem Masse auf idealem Gebiete: es gehört sicher nicht zur Naturanlage des Menschen, sich selbst zu überwinden und den angeborenen Egoismus mit einer selbstlosen, aufopfernden Gesinnung zu vertauschen; nur wer aus irgend einem Grunde derartige Handlungen vollzogen hat und den eigenartigen, herben Reiz dieser Tugend gekostet hat, wird im stande sein, von einem Bedürfnis nach Tugend zu sprechen.

Wenn wir nun fragen, welches von den beiden Verhältnissen zwischen Gut und Bedürfnis auf religiösem Gebiet vorliegt, so scheint mir unzweifelhaft überall in der Religion, so weit wir dieselbe empirisch beobachten können, das zweite Verhältnis vorzuliegen. Religiöse Bedürfnisse entstehen durchweg erst dadurch, dass die Menschen von Religion und religiösen Ideen hören. Man muss sich sehr hüten, eine gewisse pessimistische und unzufriedene Stimmung mit eigentlichem religiösen Bedürfnis zu verwechseln. Es ist nicht nur denkbar, sondern in der Mehrzahl der Fälle, wenn ich recht sehe, die Regel, dass der Mensch sich im Genuss der irdischen Güter bei normaler Gesundheit leidlich wohl fühlt, und dass in solchen Lagen von irgend welchen natürlichen religiösen Bedürfnissen gar nichts zu spüren ist. Und auch wenn Krankheit und Elend eintreten, so entsteht wohl eine tiefe

Verstimmung und Unzufriedenheit und ein völlig fassungsloser und ratloser Zustand, den man aber kaum als Zustand religiösen Bedürfnisses wird bezeichnen können; das Bedürfnis, welches der Mensch in solchen Lagen hat, ist nicht das Bedürfnis nach Religion, sondern nach Beseitigung des Schmerzes und nach irdischer, materieller Besserung des Elends. Der religiöse Trost hat keine direkte Beziehung zu diesen Zuständen, sondern er ist ein Hilfsmittel, welches nur deswegen zur Wirkung kommt, weil die näherliegenden naturgemässen Hilfsmittel versagen. Eine Analogie für das, was ich hier sagen will, bietet folgendes Beispiel: Die natürliche Befriedigung des Hungers ist die Speise; aber in gewissen Krankheitsfällen, wo das Zusichnehmen von Speise durch die Krankheit zeitweilig ausgeschlossen ist, vermag der Arzt durch künstliche Stärkungsmittel dem Patienten so viel Kraft zu geben, dass er im stande ist, den Hunger einige Tage lang zu ertragen, ohne ihn wirklich zu stillen. Nach dieser Analogie ist das Verhältnis von natürlich-weltlichen Bedürfnissen und Religion zu verstehen: die natürlichen, weltlichen Bedürfnisse werden naturgemäss auch durch natürliche, weltliche Mittel befriedigt; die Religion ist nicht ein Mittel, welches hier seine naturgemässe Anknüpfung hat, sondern die Religion entwickelt sich auf einer hiervon unabhängigen Linie. Ist die Religion einmal da, so kann sie auch bei rein materiellem Elend Kraft zum Tragen geben, sie hat aber jedenfalls nicht in dem Verlangen nach weltlichen Gütern und nach irdischem Leben ihren naturgemässen Anknüpfungspunkt. Ebenso glaube ich nicht, dass sich sonst ein natürliches, angeborenes Bedürfnis bei dem Menschen findet, welches seine adäquate Befriedigung in religiösen Gütern und in der Religion findet. Wenigstens ist von den oben angeführten Autoren kein solches genannt worden. Der Anspruch auf ein von der Natur unterschiedenes höheres Leben oder das Bedürfnis nach Erhöhung der eigenen Kraft gegenüber dem Drucke der Naturwelt würde zweckentsprechender durch eine faktische Vergrösserung der menschlichen physischen, geistigen und sittlichen Kraft befriedigt werden als durch die Religion. Es soll damit keineswegs geleugnet werden, dass die Religion

eine gewisse Stärkung der geistigen und sittlichen Kräfte des Menschen mit sich bringt; die Stärkung ist aber nirgends so bedeutend, dass sie das Verhältnis der brutalen Naturabhängigkeit thatsächlich aufhebt, sondern letzteres Verhältnis besteht unverändert fort und wird nur auf Grund des religiösen Glaubens anders beurteilt. Die Religion ist auch hier nicht die adäquate Befriedigung des aufgestellten Postulates, sondern bietet nur einen Ersatz für die fehlende Befriedigung desselben.

Dies dürfte genügen, um unsere These, dass die religiösen Bedürfnisse erst durch die Religion und die religiösen Ideen geschaffen werden, negativ zu begründen. Sie lässt sich aber auch positiv als richtig nachweisen. Man beobachte doch, wie unsere Kinder allmählich zu einer Religion kommen. Bei ihnen ist nichts von einem natürlichen Bedürfnis nach Religion zu spüren, sondern erst dadurch, dass sie religiöse Gebräuche sehen, über Religion belehrt werden und religiöse Ideen in sich aufnehmen, entsteht allmählich ein Bedürfnis nach Religion in ihnen. Und ebenso ist es auch bei der Entstehung und Verbreitung neuer Religionsformen. Eine neu vorgetragene Religion befriedigt nicht bloss vorhandene religiöse Bedürfnisse, sondern jede neue Religion bringt eine Reihe von neuen Bedürfnissen mit sich, welche in dieser Form früher nicht existierten. Der erste Eindruck der Verkündigung des Evangeliums z. B. pflegt sich nicht darin zu äussern, dass die Hörer in dem verkündigten Evangelium eine Befriedigung ihrer bisherigen religiösen Bedürfnisse empfinden, sondern der erste Eindruck ist das Entstehen eines neuen Bedürfnisses nach geistigen Gütern, welches bis dahin nicht vorhanden war. Nur wer schon ein wenig von der Welt der überirdischen Güter und Ideale erschaut hat, empfindet die volle Erbärmlichkeit seiner natürlichen Ideale und Güter und fühlt jene brennende Sehnsucht nach überirdischem, ewigem Leben, welche im Christentum regelmässig der Ergreifung der dargebotenen Güter und Ideale vorangeht. Es gehört zum Wesen einer jeden positiven Religion, dass sie durch ihre Predigt die ihr charakteristischen religiösen Bedürfnisse erst erzeugt, um die erweckten Bedürfnisse dann

durch ihre Güter zu befriedigen. Ein interessantes religionsgeschichtliches Beispiel hierfür bietet die Verbreitung des Islam. „Dass Mohammed einem vorhandenen Bedürfniss entgegenkommt und die Wünsche seines Volkes befriedigt, ist aus keiner einzigen Thatsache zu erkennen. Freilich: von der Niederlassung zu Medina an nimmt sein Anhang stetig zu. Aber in welcher Weise? Keine Spur von Enthusiasmus oder geistlicher Erweckung. Es ist eine Frage der Überlegung und Unterhandlung, des Forderns und Bietens, manchmal auch der Gewalt und der Sorge für die Selbsterhaltung. Es gebricht nicht an aufrichtigen Gläubigen; sie sind der Mörtel, der das Gebäude zusammenhält; sie richten es wieder auf, wenn es einzustürzen droht. Aber die grosse Menge bleibt innerlich dem Glauben fremd. Erst die Aussicht auf Plünderung und Eroberung ..... bewegt sie dem Islam zuzufallen.“[1]) Mit dieser Schilderung vergleiche man den religiösen Fanatismus, welcher nicht nur die mohammedanischen Derwische, sondern auch die ganzen Massen der mohammedanischen Bevölkerung zu den Kämpfen der letzten Jahre im Sudan veranlasste, und man wird unschwer erkennen, welche ungeheueren religiösen Bedürfnisse und Kräfte der Islam seit der Zeit seiner Entstehung produziert hat.

Alle diese Beobachtungen zeigen, dass unsere anfangs so paradox klingende These mit Recht aufgestellt werden kann. Der Beweis für dieselbe lässt sich aber noch weiter vervollständigen. Zunächst haben wir einige Schwierigkeiten hinwegzuräumen, welche der Aufrechterhaltung unserer These im Wege zu stehen scheinen. Vor allen Dingen ist zu erklären, wie es möglich ist, dass man sich so gründlich irren und die Religion aus menschlichen Bedürfnissen ableiten kann, wenn das umgekehrte Verhältnis richtig ist. Die überaus grosse Verbreitung dieses „Irrtums“ bei den bedeutendsten Forschern der Gegenwart spricht nicht gerade zu gunsten unserer These. Wenn wir uns aber durch die Autorität unserer Gegner nicht beirren lassen und unbefangen den geschichtlichen Thatbestand ansehen, so ist es nicht schwer

---

[1]) Kuenen, Volksreligion und Weltreligion p. 34.

einzusehen, woher der Schein entsteht, als ob das religiöse Bedürfnis der positiven Religion voranginge. Dieser Schein wird hauptsächlich durch zwei Thatsachen hervorgerufen. Erstens geschieht es zweifellos oft, dass religiöse Bedürfnisse empfunden werden, und dass ein innerer Drang die Menschen zur Religion hinzieht, obgleich die Verkündigung einer positiven Religion nur in sehr bescheidenem Umfange stattgefunden hat, so dass das religiöse Bedürfnis unabhängig von der religiösen Verkündigung zu entstehen und zu wachsen scheint. Zweitens ist zuzugeben, dass es Fälle gibt, in denen in der That die Verkündigung der positiven Religion nichts weiter bietet, wie die Gewährung und positive Mitteilung dessen, wonach sich das Herz schon lange gesehnt hat. Und diese beiden Ausnahmen, welche gegen die von uns aufgestellte These zu sprechen scheinen, kommen nicht nur gegenwärtig vor, sondern sind in der ganzen Religionsgeschichte innerhalb der Geschichte jeder einzelnen positiven Religion zu verfolgen. Es ist daher durchaus verständlich, dass diejenigen, welche nach ihrem religiösen Erleben unter diese Ausnahmen zu rechnen sind, die Priorität des religiösen Bedürfnisses behaupten. Diese Priorität ist aber dennoch ein Irrtum, denn über die angeführten Ausnahmen kann zweierlei bemerkt werden, was dieselben in einem anderen Licht erscheinen lässt. Beide Bemerkungen entspringen der Beobachtung, dass die Geschichte uns über den Anfang der Religion in Unwissenheit lässt, da in den Zeiten, welche unserer Geschichtsforschung zugänglich sind, überall positive Religion als ein Erbe der Vergangenheit vorhanden ist. Diese Thatsache lehrt uns erstens, dass es keinen Menschen gibt, bei welchem es ausgeschlossen ist, dass er unabhängig von der offiziellen Verkündigung der jeweilig herrschenden positiven Religion religiöse Anregungen empfängt. Jede Religion wirkt in eigentümlicher Weise auf das gesamte bürgerliche Leben ihrer Bekenner, und daher können zuweilen aus dem alltäglichen Leben religiöse Motive aufgenommen werden. Wir werden daher berechtigt sein, überall dort, wo religiöse Bedürfnisse unabhängig von der religiösen Verkündigung vorhanden sind, zu vermuten, dass dieselben solchen sekundären Quellen ihre

Entstehung verdanken.[1]) Zweitens ist zu bemerken, dass das rätselhafte Gebiet der vererbten psychischen Dispositionen für gewisse Seeleninhalte und Seelenzustände sich auch auf religiöse Inhalte und religiöse Zustände erstreckt.[2]) Wenn nun die Religion überall in der Geschichte ein von den Vätern überkommenes Erbe ist, so muss es überall Menschen gegeben haben, welche eine besondere Disposition oder eine besondere Begabung für Religion durch die Geburt mitbekommen haben, und es ist nicht wunderbar, wenn solche Menschen vermöge ihrer ungewöhnlich sensiblen religiösen Rezeptivität religiöse Bedürfnisse aus sekundären Quellen aufnehmen, ohne dass ihnen dieser Vorgang als ein besonderes Ereignis zum Bewusstsein kommt.

Auch noch eine andere Beobachtung lässt es begreiflich erscheinen, dass man irrtümlicherweise meint, die religiösen Bedürfnisse gingen der positiven Religion voran. Die positive Religion dringt nämlich nicht als ein Fremdkörper in die menschliche Seele ein, sondern erweist gerade daran ihre Kraft, dass sie völlig assimiliert werden kann, dass sie mit den Geistesinhalten, welche sie vorfindet, sich in mannigfacher Weise verbinden kann, dass sie in gleicher Weise, wie andere Geistesinhalte, auf Gefühl und Willen wirkt, und dass sie in ungeahnter Weise Bedürfnisse befriedigt, welche unabhängig von der Religion existierten. Indessen genügt diese Thatsache nicht, um ein spezifisch religiöses Bedürfnis des von der positiven Religion unberührten, natürlichen Menschen nachzuweisen. Selbstverständlich muss die positive Religion, wenn Menschen sie aufnehmen sollen, so beschaffen sein, dass die Menschen fähig sind sie aufzunehmen; irgendwie muss die religiöse Offenbarung dem Menschengeiste homogen sein, sonst

---

[1]) Vgl. Ritschl a. a. O. III p. 106: „Und wenn die Bekehrung eines Menschen dem Gehör dieser Predigt noch so fern steht, so wird sich die Behauptung des V. Art. der C. A. daran erproben, dass alle Vorstellungen, an welchen eine Bekehrung verläuft, von dem Evangelium abgeleitet und dem sich bekehrenden Menschen nur aus ihm bekannt, seine Bekehrung also von der im Evangelium offenbarten Willensbestimmung Gottes abhängig ist."

[2]) Vgl. oben p. 51f. und 57.

könnte sie überhaupt nicht vom Menschen aufgenommen werden. Zur Erfüllung dieser Forderung genügt es aber, wenn die religiösen Geistesinhalte formal so beschaffen sind, dass der menschliche Geist sie aufnehmen kann, denn in diesem Falle können sie auch dann aufgenommen werden, wenn ihnen kein Bedürfnis der menschlichen Seele entgegenkommt. Und auch die Bedürfnisse, welche unabhängig von jeder Religion vorhanden sind, und durch die Religion befriedigt werden, sind eben — wie schon oben gezeigt wurde — nicht religiöse Bedürfnisse, sondern rein natürliche Bedürfnisse, welche irgendwie der Verbindung mit religiösen Ideen fähig sind und daher in den religiösen Gedankenkreis mit hineingezogen werden können, ohne doch ursprünglich zu ihm zu gehören (Beispiele solcher Bedürfnisse sind die oben besprochenen Ansprüche auf Leben und Selbsterhaltung u. s. w.). Wir werden gern anerkennen können, dass die von der positiven Religion unabhängigen, rein natürlichen Bedürfnisse des Menschen, wenn sie erst einmal in den Kreis der religiösen Anschauung hineingezogen sind, eine grosse Bedeutung für die jeweilige positive Religion haben und dass der „Lebenswille" des Menschen zu einer der stärksten Triebfedern der Religion werden kann, wenn der Mensch erst einmal mit Bewusstsein eine Einwirkung der göttlichen „schlechthinigen Lebensmacht" erfahren hat.[1]) Dennoch sind alle diese Motive an sich nicht religiös; sie sind streng von den spezifisch religiösen Bedürfnissen zu unterscheiden und dürfen nicht als der adäquate Anknüpfungspunkt bezw. Entstehungsgrund für die positive Religion betrachtet werden. Sehr richtig bemerkt Köstlin: „Das Gefühl eines Bedürfnisses höherer Hilfe und der dringende Wunsch, solche für sich zu gewinnen und zu besitzen, treibt nicht bloss zur Verehrung solcher Mächte, sondern trägt auch sehr zur Entfaltung der Vorstellung von ihnen und zur Erhaltung des Glaubens an sie bei . . . . Dass jedoch das blosse Bedürfnis und der blosse Wunsch den festen Glauben an die Realität des Gewünschten hervorgebracht haben sollte, ist zwar von Neueren sehr zuversichtlich wieder

---

[1]) Vgl. C. Holsten a. a. O. Spalte 689 f. und 713 f.

und wieder behauptet, aber niemals ordentlich begründet, auf wirkliche Analogien gestützt oder gegen die naheliegenden Einwendungen verteidigt worden.“ [1]) Diesem Urteil werden wir uns auf Grund unserer obigen Darlegung anschliessen können: wir werden nur anerkennen können, dass eine falsche Beurteilung des Verhältnisses von religiösen Gütern und religiösen Bedürfnissen sehr naheliegend und verständlich ist, werden aber die Behauptung aufrecht erhalten müssen, dass nur der in unserer These formulierte Thatbestand den Thatsachen entspricht.

Eine weitere Schwierigkeit scheinen unserer Behauptung die Religionsstifter zu bereiten. Selbst wenn man zugibt, dass bei der Predigt und Verbreitung einer beliebigen historischen Religion das von uns behauptete Verhältnis vorliegt, so scheint doch bei der Entstehung einer neuen Religion das umgekehrte Verhältnis vorzuliegen. Der Stifter einer neuen Religion muss doch wohl, wie es scheint, erst ein neues religiöses Bedürfnis empfinden, ehe er eine neue Religion zur Befriedigung dieses Bedürfnisses darbieten kann. Zur Entscheidung dieser Frage wenden wir uns wieder an den historischen Thatbestand und fragen, was uns dieser über die „Offenbarungen“ der Religionsstifter lehrt: empfingen sie ihre Offenbarungen als Antwort auf besonders lebhaft empfundene religiöse Bedürfnisse, oder wurden ihnen ihre Offenbarungen in anderem Zusammenhange zu teil? Zunächst muss unbedingt zugestanden werden, dass alle Religionsstifter, welche uns geschichtlich einigermassen bekannt sind, schon lange vor dem Beginn der epochemachenden Periode ihres Lebens, in welcher sie als Prediger eines neuen Evangeliums auftraten, religiöse Bedürfnisse besassen. Das lässt sich nicht nur historisch nachweisen, sondern kann auch gar nicht anders

---

[1]) Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung, Berlin 1893 p. 55 f.; vgl. C. Holsten a. a. O. Sp. 687 f.: „Soviel das Ich geirrt haben mag bei der Erhebung seines erregten Lebensgefühls mittelst seiner Sprache und seines Denkens zu Formen seines Bewusstseins, nie ist die Menschheit der Narr gewesen, der an der Grenze seines Witzes und seiner Kraft ein Wunschwesen seines Gemütes projicierte, um von ihm die Verwirklichung seiner Lebensideale zu erbitten und zu erhoffen.“

gewesen sein, da alle Religionsstifter innerhalb einer positiven Religion erzogen wurden und wegen ihrer ungewöhnlich hohen religiösen Begabung notwendigerweise alle Bedürfnisse, welche die Religion ihrer Vorfahren in menschlichen Seelen erzeugen konnte, besonders lebhaft empfinden mussten. Ferner wird zugestanden werden müssen, dass ein wesentlicher Teil der Offenbarungen sich auf die Befriedigung dieser Bedürfnisse bezog. Aber das alles trifft doch den entscheidenden Punkt noch nicht; der entscheidende Punkt liegt in der Frage, ob derjenige Teil ihrer Offenbarung, welcher gegenüber der überkommenen Religion einen Fortschritt bedeutete und dem Historiker das Recht gibt von Stiftungen neuer Religionen zu reden, eine Antwort auf vorher vorhandene Bedürfnisse war oder nicht? Und diese Frage muss m. E. aus mehreren Gründen verneint werden. Erstens würden wir überhaupt nicht von neuen Religionen reden, wenn in den neuen Stiftungen nur die alten Bedürfnisse befriedigt und erweitert worden wären; von neuen Religionen kann nur dort geredet werden, wo die gesamte Stimmung, sowohl die Bedürfnisse, als die Güter, welche sie befriedigen, in wesentlichen Punkten verändert ist. Zweitens reden die Offenbarungsträger von einer Offenbarung, die sie packt, die sie zwingt zu reden oder zu handeln, gleichviel ob das Offenbarte ihren Wünschen und Bedürfnissen entspricht oder nicht.[1]) Seinen klassischen Ausdruck hat dieser Zug in der Geschichte vom 12jährigen Jesus gefunden.[2]) Die Worte: *„οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με“*, könnte in gewissem Sinne jeder Träger einer Offenbarung zu den seinen machen; sie drücken in schlichtester Weise jene innere Nötigung aus, welche jeder Offenbarungsträger empfunden hat, und welche den Offenbarungsträgern erst das stolze Bewusstsein gab, Träger einer besonderen

---

[1]) Vgl. z. B. auf dem Gebiet der biblischen Offenbarung Ex. 3 und 4, die Erzählung von Jonas, Amos 3, 8; Jerem. 1, 4 ff.; 20, 7 ff.; Matth. 4, 1; I Kor. 9, 16.

[2]) Luk. 2, 49; selbstverständlich soll hier nichts über die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit dieser Erzählung ausgemacht werden; wenn die Erzählung unhistorisch sein sollte, so spricht sie dennoch in fein beobachteter Weise diesen allen Offenbarungsträgern gemeinsamen Zug aus.

Mission zu sein. Zu diesen beiden historischen Gründen kommt noch ein dritter, psychologischer Grund hinzu. Der überall gleiche psychologische Vorgang bei der Entdeckung neuer Ideen besteht darin, dass sich dieselben plötzlich, ohne genügende Vermittelung in der Gedankenwelt, darbieten.[1] Alle Ideen, welche wirklich neu sind, gehen wie aus einer Art Erleuchtung plötzlich hervor. Selbst für wissenschaftliche Ideen gilt das bis zu einem gewissen Grade (man denke z. B. an Newtons berühmte Entdeckung), obgleich in der Wissenschaft das mühsam Ergrübelte und das durch strenge logische Gedankenarbeit Erworbene die Hauptstelle einnimmt. Besonders aber der Dichter und der Künstler wissen von einer Inspiration zu reden, welche von ihren Wünschen und Bedürfnissen zum grossen Teil unabhängig ist.[2] Dem Dichter und dem Künstler hilft das Grübeln nur wenig: die Gedanken können dadurch allenfalls in eine bestimmte Richtung gestellt und konzentriert werden; wenn sie aber wirklich zur Konzeption einer brauchbaren neuen Idee führen, so wird der glückliche Erfinder meist die Empfindung haben, dass ihm die Idee geworden ist, und dass er sie nicht selbstthätig hervorgebracht hat. Unsere Sprache hat mit Recht für solche Inspirationen den Ausdruck „mir ist etwas eingefallen“ geprägt, der jenes plötzliche, unvermittelte Auftauchen der Ideen, welches dem Willen nur sehr mangelhaft gehorcht, treffend zum Ausdruck bringt. Darin besteht der Unterschied zwischen dem begabten und unbegabten Dichter oder Künstler, dass dem einen die Einfälle und Gedanken unaufhörlich mühelos zufliessen, während der andere bei allem Fleisse keine brauchbaren Gedanken zu Tage fördern kann. Ein analoger geheimnisvoller Vorgang vollzieht sich auch, wenn in einer Menschenseele eine neue religiöse Wahrheit offenbart wird: formal geschieht hier das Gleiche, wie in der Seele des begabten Künstlers und Dichters, obgleich

---

[1]) Vgl. oben p. 89 ff.

[2]) Vgl. z.B. die überaus lehrreichen Schilderungen, in welchen Nietzsche beschreibt, wie ihn seine Gedanken plötzlich überfielen. Die interessanteste Schilderung dieser Art ist in dem Nachworte zu „Also sprach Zarathustra“ enthalten, in welchem Nietzsches Schwester die Entstehung des „Zarathustra“ beschreibt.

der Vorgang entsprechend der grösseren Gabe grössere Dimensionen aufweist. Auch hier ist es so, dass der Offenbarungsträger von einer neuen Idee ergriffen wird, welche seine bisherigen Gedanken nach menschlichem Urteil nicht mit Notwendigkeit produzieren mussten; die neue Idee ist ihm dann eine Quelle neuer religiöser Bedürfnisse und neuen religiösen Genusses. Von diesem psychologischen Faktum wird jeder, welcher Religion wirklich erlebt hat, Zeugnis ablegen können. Es handelt sich hier „nach der Aussage aller . . . um Ideen, die bei aller Mitbestimmung durch die gegebene Lage und durch menschliches Nachdenken und Anwenden doch an allen ihren grossen Quellpunkten ohne Reflexion und Grübeln, ohne Ableitung und berechenbare Notwendigkeit aus den Tiefen des Lebens hervorbrechen, und welche jeder sich auf sie sammelnde Mensch in seinem Innern wie eine zwingende, von ihm unabhängige Wirklichkeit empfindet, . . . um eine volle Analogie mit der sinnlichen Wahrnehmung.“ [1]) Natürlich reicht die Grösse und Intensität des psychischen Vorgangs bei dem, welcher Religion nur nacherlebt hat, nicht im entferntesten an das Erleben der religiösen Heroen heran; aber einen kleinen Schimmer des Lichtes, welches jene grossen Heroen erblickten, hat jeder religiöse Mensch in sich und kann daher, wenn er sein Erleben sich vergrössert denkt, ahnend das Seelenleben der grossen Offenbarungsträger nachempfinden.

Unsere These: Zuerst war die Religion bezw. die religiöse Idee, und dann erst entstand das religiöse Bedürfnis, gewinnt mit der Beseitigung dieser Schwierigkeiten eine viel sicherere Grundlage wie bisher. Wir kommen aber jetzt zum schwerwiegendsten Grunde für unsere These. Dieser besteht in der Beobachtung, dass die Religion keineswegs durchweg den Wünschen und Strebungen des Menschen entspricht, sondern vielmehr den Menschen oft gegen seinen Willen ergreift und unter ihre Herrschaft zwingt und ihm Handlungen aufnötigt, welche in direktem Gegensatz zu seinen Wünschen und Bedürfnissen stehen.[2]) In erster Linie sind hier die schwer zu

---

[1]) Tröltsch a. a. O. p. 388 f.; vgl. p. 413 ff.

[2]) Vgl. die vortreffliche Abhandlung von Köstlin, Der Ursprung der Religion, Theol. Studien und Kritiken 1890 p. 213 ff., welche dasselbe,

ertragenden religiösen Furchtzustände zu nennen, welche in den meisten Religionen den Vorhof zu den Segnungen der Religion bilden. Man sagt zwar, dass die Religion aus Furcht hervorgehe, da die Religion das Mittel sei, durch welches die Furcht überwunden wird. Dieser Satz ist nur halb wahr, denn durch die Religion wird die Furcht zunächst noch gesteigert. Zweifellos ist z. B. das Gewitter dem Naturmenschen schon an sich schrecklich; es ist aber noch viel schrecklicher, wenn sich mit demselben die Vorstellung verbindet, dass es nicht nur eine blinde Naturmacht ist, sondern die Manifestation eines zornigen, den Menschen übel gesinnten Wesens. Ganz ebenso wie man natürliche Bedürfnisse und religiöse Bedürfnisse verwechselt hat, hat man auch natürliche Furcht und religiöse Furcht verwechselt. Das menschliche Elend und die Furcht vor den Naturübeln werden durch die Religion zunächst nicht erleichtert, sondern erschwert, denn man kann das doch keine Erleichterung nennen, wenn nach der Bekanntschaft mit einer positiven Religion das Übel nicht mehr als Naturübel, sondern als Wirkung eines zürnenden und strafenden Gottes empfunden wird. Und was ist alle natürliche Todesfurcht, wenn man sie mit jener religiösen Furcht vergleicht, welche sich nicht nur vor leiblichem Übel und leiblichem Tode fürchtet, sondern in Angst und Schrecken die Herrschaft dessen verspürt, der Leib und Seele zu verdammen vermag! Es gibt zweifellos viele Menschen, welche den Tag mit Jubel begrüssen würden, welcher sie befreit von jener entsetzlichen, religiösen Furcht und von jenem religiösen, seelischen Zwang, welcher jeglichen Weltgenuss verbittert und auch die intensivsten Genüsse irdischen Lebens mit einem Gefühl des Unbehagens vermischt, welcher immer wieder auftaucht und den Menschen festhält und bezwingt, so oft der Mensch auch glaubt, diesen Zwang für immer abgestreift zu haben. Man könnte mit einem gewissen Recht sogar die Behauptung aufstellen, es sei ein menschliches Bedürfnis von der Religion befreit zu werden, so wenig entspricht die Religion in vielen wesentlichen Punkten den natürlichen

---

was wir hier nur in Kürze zum Ausdruck bringen können, aufs eingehendste behandelt und begründet.

menschlichen Bedürfnissen und Wünschen. An den vielen halb wahnwitzigen, orgiastischen Kulten, welche wir in der Religionsgeschichte beobachten können, lässt sich die geheimnisvolle Macht religiöser Erregung und ihre Herrschaft über den Menschen besonders deutlich wahrnehmen; es ist undenkbar, dass die Menschen, welche an diesen rasenden Kulten teilnahmen, durch ein „Bedürfnis nach Lebenssteigerung" dazu geführt wurden; bei ruhiger Überlegung konnte damals ebenso wenig wie heute ein vernünftiger Mensch sich solchen Kulten anschliessen, wenn dieselben ihn nicht mit geheimnisvoller Macht wider sein vernünftiges Wollen anzogen, und wenn er nicht gegen seinen Willen von der heiligen Raserei ergriffen wurde. Und was sind ferner nicht für finstere Thaten in der Geschichte im Namen der Religion verübt worden! Es gibt kaum ein Verbrechen, welches nicht im Laufe der Geschichte schon im Namen einer Religion, im Auftrage einer Gottheit vollzogen worden wäre. Man sage nicht, dass die Vollbringer dieser Thaten sie stets gern in einem unheimlichen Fanatismus vollführt haben: oft genug haben sich die Menschen aufgelehnt gegen die grausamen Aufträge, welche ihnen ihre Gottheit erteilte, und sich gegen die schweren Entbehrungen, ja Verstümmelungen, welche ihnen ihre Religion auferlegte, gesträubt, jedoch vergebens: ihre Religion war stärker als sie und unterwarf sie mit dämonischer Gewalt ihrer Herrschaft. Es ist keineswegs ganz unrichtig, wenn man behauptet: „Es ist das dämonische Element, das den Kern und das Leben der Religion bildet, das sie hervorbringt, neben dem alle Institution, alle Lehre, alle Ethik nur als Produkt zu gelten hat",[1]) denn „in der That ist für das Geheimnis, welches der Ursprung der Religion für uns hat, ganz besonders bedeutsam und zugleich für eine teilnehmende christliche Betrachtung besonders ergreifend und erschütternd die dunkle Gewalt, welche sie über die Menschen besitzt und behauptet, für deren blosses Phantasiegebilde man sie halten möchte, und mit welcher sie ihnen

---

[1]) B. Duhm, Das Geheimnis in der Religion, Freiburg und Leipzig 1896 p. 28.

Lasten, Kämpfe und Qualen auferlegt, während sie ihnen Genuss, Sieg und Glück schaffen sollte."[1])

Man wird nun allerdings entgegnen können, dass ein grosser Teil der von uns angeführten Erscheinungen pathologischer Natur ist und daher keine Beweiskraft hat. Allein auch diejenigen unter den angeführten Fällen, welche der moderne Irrenarzt ohne Zweifel einfach als Wahnsinn bezeichnen würde, sind keineswegs ein völlig anormales religiöses Element, sondern bilden nur eine krankhafte Steigerung und Entartung eines Zuges, welcher jeder Religion wesentlich ist. Wir werden allerdings kaum geneigt sein, eine finstere, dämonische Beeinflussung der Seele, welche den Menschen wider seinen Willen zu handgreiflich aberwitzigen Thaten drängt, für eine adäquate Offenbarung des Gottes, der sich in den höheren Religionsformen offenbart hat, zu halten, auch wenn sie im Namen Gottes auftritt und behauptet, von Gott inspiriert zu sein. Aber dennoch wird sich nicht leugnen lassen, dass sich auch in diesen pathologischen Zügen am Menschen eine Macht wirksam zeigt, welche den in den höheren Religionen wirksamen Mächten verwandt ist, „mag sie auch nur erst die Macht einer dunkeln, von ihm selbst nicht verstandenen, mit wüsten Vorstellungen versetzten Ahnung und eines in seiner Unklarheit unheimlichen Dranges nach praktischer Beziehung zum Göttlichen sein".[2]) In dieselbe Richtung weist auch die Thatsache, dass bisher noch stets in der Religionsgeschichte die Götter der niederen Religionsstufe auf der höheren Religionsstufe zu Dämonen geworden sind. Gerade die angeführten krankhaften Züge zeigen in ihrer bizarren Einseitigkeit einen wesentlichen Zug der Religion, welcher sich auch im Christentum wiederholt, mit ganz besonderer Schärfe und Deutlichkeit. Es ist aller Religion wesentlich, dass sie nicht vom Menschen freiwillig produziert wird, sondern dass sie sich dem Menschen unabhängig von seinen Bedürfnissen aufdrängt. Nicht der Mensch sucht die Götter auf, — das wäre eine Vermessenheit, welche

[1]) Köstlin a. a. O. p. 256.
[2]) Köstlin a. a. O. p. 271.

in den meisten Religionen mit den grössten Strafen bedroht ist, — sondern die Götter ergreifen die Initiative und offenbaren sich den Menschen und erst auf Grund dieser Offenbarung darf der Mensch es wagen, in Verkehr mit der Gottheit zu treten. „Eben jene Initiierung des Verkehrs durch ein höheres Wesen ist das grundlegende, geheimnisvolle Ereignis in der Religion."[1]) Es ist daher völlig verkehrt, wenn man den Ursprung der Religion in Bedürfnissen und Wünschen des Menschen sucht; es würde den Thatsachen viel besser entsprechen, wenn man die religiösen Ideen als wahnsinnige Zwangsideen bezeichnen würde, vor welchen jeder Mensch sich hüten soll, weil sie wegen ihrer ansteckenden Kraft auch ihn ergreifen und zu unvernünftigen Handlungen zwingen könnten. Feuerbach hat daher durchaus recht, wenn er vom Standpunkte der natürlichen Vernunft aus Theologie und Religion als „psychische Pathologie" behandeln will und nach einem Mittel sucht, diese Krankheit zu heilen.[2]) Der Erfolg dieses „Heilverfahrens" wird aber allerdings immer zweifelhaft bleiben, denn die Menschheit ist nun einmal „unheilbar religiös".[3])

Mit diesen Ausführungen soll wiederum nicht geleugnet werden, dass die Religion dem Menschen Glück schenkt, dass die Religion das Dasein des Menschen auf ungeahnte Höhen heben kann, und dass viele Bedürfnisse, welche dem Menschen im Verkehr mit der Welt aufsteigen und von der Welt nicht befriedigt werden, in der Religion einen passenden Ersatz für

---

[1]) Duhm a. a. O. p. 8: vgl. hierzu A. v. Oettingen a. a. O. I p. 80: „Die vorausgesetzte oder thatsächliche Initiative wird und muss nachweisbar von dem Gott ausgehen, dem die Anbetung gilt. Sonst schwebte die Religion als ein Phantasiegebilde in der Luft. Die Religion, ideal betrachtet, als Kindesverhältniss der betenden Menschen zu Gott setzt mit Nothwendigkeit eine zeugungskräftige, geistesmächtige Selbstoffenbarung Gottes als des Vaters voraus . . . Gottesoffenbarung ist also der eigentliche grundlegende (constitutive) Factor der Religion im idealen Sinne." Vgl. auch A. Dorner a. a. O. p. 248.

[2]) Das Wesen des Christentums, Vorrede p. VI ff.; übrigens soll nach M. Müllers Angabe (a. a. O. p. 6) schon im 6. Jahrhundert vor Chr. Heraklit den Glauben „eine heilige Krankheit" genannt haben.

[3]) Sabatier a. a. O. p. 3.

die fehlende, natürliche Befriedigung finden, ja man wird sogar behaupten dürfen, dass erst durch die Religion der Mensch zum Verständnis des Sinnes dieser Welt und zur richtigen Stellung gegenüber der Welt und ihren Gütern kommen kann. Es ist nur verkehrt, diese Folgen der Religion als die Ursachen der Religion oder als das Wesen der Religion hinzustellen. Die aufgezählten Gaben der Religion finden sich nur dort, wo schon religiöse Ideen vorhanden sind; sie sind Wirkungen und nicht Ursachen der religiösen Idee. Diese Wirkungen treten nur dort auf, wo die religiösen Ideen den Menschen in der geschilderten Weise ohne sein Zuthun ergreifen. Der Mensch kann den Prozess, in welchem er von der Religion ergriffen wird, wohl hemmen oder fördern, er kann ihn aber nicht erzwingen. Auch das aufrichtigste Streben nach religiösen Gütern und religiösem Glück führt nicht mit Notwendigkeit zu dem Besitz der Religion und ihrer Güter, geschweige denn das egoistische Streben, mit Hilfe der Gottheit seine Ansprüche auf Glück und Leben zu befriedigen; oft genug können wir das tragische Schicksal beobachten, dass Menschen, welche aufrichtig Gott suchen und zweifellos religiöse Bedürfnisse haben, doch Gott nicht finden. Es liegt lediglich in der Hand der Gottheit, ob sie das Streben durch Erteilung von Religion und religiösen Gütern belohnen will oder nicht. Es ist paradox, aber der Wirklichkeit entsprechend, dass das Sehnen nach innerem Glück und nach innerer Seligkeit den Menschen zur Religion hintreibt und ihn an ihr festhält, dass aber Glück und Seligkeit nur demjenigen zu teil werden, welcher es völlig aufgegeben hat, diese Güter aus eigenen Kräften zu erzwingen und sich ganz unter den Willen seines Gottes gestellt hat, demütig aus der Hand der geheimnisvollen Gotteskraft entgegennehmend, was sie zu spenden beliebt, sei es Glück oder Unglück, Freuden oder Leiden, Güter oder Verluste. „Menschliches Verhältniss zu Gott, also auch und vor allem religiöses Verhältniss, kann nur Unterordnung schlechthin sein, und alle Wiedereinsetzung in die zunächst preisgegebenen Rechte und Wünsche muss vorläufig abgewartet werden. „Wer sein Leben lässt, der wird es

finden.""[1]) Das Wünschen und die Bedürfnisse des Menschen sind nicht die Quelle der Religion, sondern einzig und allein die von allen menschlichen Wünschen unabhängige, geheimnisvolle Kraft, welche einerseits die religiösen Ideen im Menschen hervorbringt und anderseits durch diese Ideen auf das Gefühl und den Willen des Menschen einwirkt, das Denken, Fühlen und Wollen des Menschen durch die religiösen Ideen beherrschend. Hierbei muss in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben, ob diese Kraft wirklich göttlich und überirdisch ist, wie sie in sämtlichen Religionen der Welt behauptet. Soviel können wir aber auf Grund empirischer Beobachtung sagen: Wo die Erfahrung dieser Kraft vorhanden ist, da können auch die Güter der Religion erfahren werden; alles Wünschen und Sehnen wird diese Güter aber nicht hervorbringen, wenn sie nicht unabhängig davon geschenkt werden. Das Sehnen nach religiösen Gütern und nach irdischen Gütern, nach Glück und seligem Leben, nach der Erhöhung der Weltherrschaft und nach Erhöhung der Persönlichkeit über die Schranken der Welt, ist in der That das stärkste weltliche Motiv, welches den Menschen zur Religion hinführt. Es kann aber in keiner Weise das lebendige Ergriffenwerden von der Macht religiöser Ideen ersetzen, sondern kann nur zu einer willigeren Hingabe an die religiösen Ideen und ihre Wirkungen führen; naturgemäss wird derjenige, welcher erfährt, dass die religiösen Ideen die Kraft haben, die schwer empfundene, gedrückte Stellung des Menschen zur Welt zu erleichtern, sich der Wirkung religiöser Ideen mit grösstem Eifer hingeben und nichts unterlassen, wovon er sich eine Steigerung und Bereicherung dieses Ideenkreises, bezw. der Wirkung dieses Ideenkreises, verspricht; das Gelingen dieses Bestrebens hängt aber doch letztlich weniger vom Bestreben und Sehnen des Menschen ab, wie von dem guten Willen der geheimnisvollen Macht, welche religiöse Ideen schenkt und in der mensch-

---

[1]) Seydel a. a. O. p. 209.

lichen Seele praktisch wirksam werden lässt, ohne sich an das Streben und Sehnen des Menschen zu binden.[1])

Mit diesen Ausführungen sind die oben referierten Theorien über das Wesen der Religion in ihrer Grundrichtung abgelehnt.[2]) Dagegen ist ein Punkt noch nicht genügend aufgeklärt, welcher nur von einigen Vertretern der abgelehnten Gesamtanschauung vertreten wird. Man kann nämlich alles zugeben, was wir bisher behauptet haben, und dennoch behaupten, dass diejenigen unter den oben genannten Autoren recht haben, welche die Idee eines religiösen Gutes als Grundidee der Religion bezeichnen und diese Idee der Gottesidee gleichstellen oder sogar überordnen. In der That haben wir bisher nur die Selbständigkeit der religiösen Ideen gegenüber den Bedürfnissen des Menschen nachgewiesen, und es ist daher wohl möglich unsere bisherigen Resultate zu acceptieren und trotzdem zu sagen: Die erste religiöse Idee, welche von jener geheimnisvollen Macht der Menschheit eingeflösst wurde, war

---

[1]) Vgl. R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion p. 351: „Damit erscheint die charakteristische Religion als die Voraussetzung und als die Wurzel alles jenes Strebens nach weltumfassender Geistigkeit und wahrhaftiger Persönlichkeit, nach Erhaltung einer Seele im Ganzen des menschlichen Seins. Ohne eine begründende Thathandlung göttlichen Ursprungs ist alles menschliche Streben nach jenen Zielen nichtig."

[2]) Die obigen Ausführungen enthalten auch die entscheidenden Gegengründe gegen die Anschauung vom Wesen der Religion, welche Rauwenhoff ausgesprochen hat. Rauwenhoff erklärt zwar einerseits nachdrücklich, dass die Religion stets in der Verehrung einer übersinnlichen Macht besteht, welche den Menschen unterwirft und ihm das Grundgefühl der Religion, nämlich Achtung, abnötigt (a. a. O. p. 59 f., 170 f., 183 ff.). Allein dieser Gedanke nimmt bei Rauwenhoff nicht die supranaturalistische Wendung, welche wir ihm oben gegeben haben, sondern Rauwenhoff behauptet in anderem Zusammenhange, das Wesen des religiösen Glaubens bestehe im Glauben an eine sittliche Weltordnung (vgl. a. a. O. p. 249 ff.), und die Glaubensvorstellungen, d. h. die Vorstellungen, welche der religiöse Mensch sich hinsichtlich jener übersinnlichen Macht bildete, seien stets das Erzeugnis der dichtenden Phantasie (a. a. O. p. 427 ff.; vgl. zur ganzen Darstellung die kurze Zusammenfassung des gesamten Rauwenhoffschen Gedankenkreises a. a. O. p. 473 f.). — Es liegt auf der Hand, dass diese Ausführungen, soviel Richtiges sie auch im einzelnen enthalten mögen, prinzipiell mit dem, was wir oben über die Entstehung der religiösen Ideen gesagt haben, unvereinbar sind.

nicht die Gottesidee, sondern die Idee eines religiösen Gutes; erst aus der Idee eines religiösen Gutes entsprang dann die Gottesidee. Es erübrigt daher noch, das gegenseitige Verhältnis, in welchem die geheimnisvolle Macht, die Gottesidee und die Idee eines religiösen Gutes untereinander stehen, festzustellen, um damit die Untersuchung über die Bedeutung, welche religiöse Güter und menschliche Bedürfnisse in der Religion haben, zum Abschluss zu bringen.

Drei Auffassungen des in Frage stehenden Verhältnisses sind denkbar. Erstens ist es denkbar, dass die geheimnisvolle Macht der Religion als Gut empfunden wird, wodurch die Idee eines religiösen Gutes entsteht; aus der Idee eines religiösen Gutes wird dann die Idee eines Gebers oder eines Schützers des Gutes, d. h. die Gottesidee gebildet. Zweitens ist es möglich, dass die geheimnisvolle Macht in erster Linie als ein in das menschliche Leben hineingreifender Wille empfunden wird, und dass daher zuerst die Gottesidee entsteht; sobald aber die Gottesidee vorhanden ist, ergibt es sich von selbst, dass ein gutes Verhältnis zu diesem Gotte als ein Gut angesehen wird, so dass aus der Gottesidee die Idee eines religiösen Gutes hervorgeht. Drittens ist es denkbar, dass die Bildung beider Ideen parallel läuft, ohne dass sie sich dabei berühren: die Einwirkungen der Gottesmacht werden sowohl als Gut wie als Wille empfunden, weswegen sich unabhängig voneinander die beiden Begriffe einer Gottesmacht und eines religiösen Gutes bilden. Wenn wir uns fragen, welches dieser drei möglichen Verhältnisse faktisch vorliegt, so lässt sich das erste Verhältnis auf Grund unserer früheren Erörterungen ausschliessen. Wenn die Idee eines religiösen Gutes die Priorität hat, dann müsste der Fall denkbar sein, dass eine Religion nur die Idee eines religiösen Gutes ohne Gottesidee besitzt. Wir müssen es als eine glückliche Fügung ansehen, dass wir im Buddhismus eine solche Religion besitzen, denn gerade diese Religion zeigt, wie wir oben gesehen haben,[1]) deutlich, dass die Religion aufhört, eine Religion zu sein, wenn die Gottesidee aus ihr verschwindet, und be-

[1]) Vgl. oben p. 150ff.

weist dadurch, dass die Idee eines religiösen Gutes nicht ausreicht, um eine Religion zu begründen. Hiermit wäre aber immerhin nur die untrennbare Verknüpfung, in welcher die Idee eines religiösen Gutes und die Gottesidee in der Religion stehen, nachgewiesen, wenn sich nicht noch die Unabhängigkeit der Gottesidee von der Idee eines religiösen Gutes deutlicher zeigen lässt. Letzteres ist möglich durch den Hinweis auf jene dämonischen, religiösen Zustände, welche man eher ein religiöses Übel, wie ein religiöses Gut nennen kann. Auch derjenige, welcher die göttliche Macht nur als strafende und zürnende kennt, oder für welchen die Gottheit nichts weiter ist, wie ein unbegreifliches, zwingendes Schicksal, hat zweifellos eine Religion, obgleich der Begriff eines religiösen Gutes dabei völlig verloren gegangen ist. Demnach ist es jedenfalls unrichtig, die Priorität der Idee eines religiösen Gutes zu behaupten, und daher stehen nur noch die beiden anderen möglichen Verhältnisse zur Diskussion. Die bisherigen Erwägungen entscheiden noch nicht zu Gunsten des einen oder des anderen derselben. Zwar dürften die soeben angeführten Fälle beweisen, dass es in der That religiöse Zustände gibt, in welchen die Gottesidee die Priorität hat; aber das Hinzutreten der Idee eines religiösen Gutes scheint sich nicht als gradlinige Fortsetzung dieser schrecklichen Erfahrungen zu ergeben, so dass die Entstehung der Idee eines religiösen Gutes sich unabhängig von der Gottesidee zu vollziehen scheint. Folgende Erwägungen entscheiden aber dennoch zu Gunsten des zweiten Verhältnisses. Erstens ist die Erfahrung der göttlichen Macht, welche Furcht und Schrecken bewirkt, und die Erfahrung der göttlichen Macht, welche als Gut und Seligkeit empfunden wird, letztlich doch identisch; die Furcht kann in Seligkeit übergehen, und die schon genossene Seligkeit unter anderen Umständen wieder in Furcht umschlagen. Es ist dieselbe göttliche Macht, welche uns erschreckt und beseligt, welche uns demütigt und zu sich emporhebt.[1]) Zweitens ist die

[1]) Vgl. Caird a. a. O. I p. 80: . . . „it is this reverence, this sense of a subjection which elevates us, of an obedience that makes us free, this consciousness of a Power which curbs and humiliates us, but at the same

Gottesidee der unmittelbarste ideelle Ausdruck, welchen diese Macht in der menschlichen Vernunft gefunden hat; wenn die Wirkungen dieser Macht als Gut bezeichnet werden, so setzt das schon eine gewisse Reflexion über die Wirkungen dieser Macht voraus, während die Gottesidee in ihrer einfachsten Form einfach die Thatsache ausspricht, dass eine geheimnisvolle fremde Macht in die menschliche Seele eingegriffen hat.[1]) Drittens endlich stehen die Gottesidee und das religiöse Gut nirgends unabhängig nebeneinander, sondern überall ist die Gottheit der Spender des religiösen Guts.

Die Idee religiöser Güter ist demnach erst eine sekundäre Erscheinung in der Religion, welche aus der primären Idee der Gottesmacht dadurch hervorgeht, dass gewisse Wirkungen dieser Gottesmacht als Güter empfunden werden. So wichtig auch die religiösen Güter für das praktische religiöse Leben sind, für die Feststellung des Wesens der Religion ergeben sie neben der Gottesidee keinen unabhängigen, neuen Zug. Wer den Gottesbegriff einer Religion kennt, wird mit mathematischer Sicherheit angeben können, welche Güter in der betreffenden Religion möglich sind. Allerdings brauchen nicht alle Güter, welche nach dem Gottesbegriff einer Religion möglich sind, in der Praxis der betreffenden Religion angetroffen zu werden: nur so viel wird man mit Sicherheit sagen können, dass keine Religion mehr Güter bietet, als aus ihrem Gottesbegriff abgeleitet werden können; in sehr vielen Religionen lässt der Gottesbegriff viel höhere Güter erwarten, als in den betreffenden Religionen zu finden sind, was wiederum geeignet ist, die Priorität der Gottesidee zu beweisen. Eine Veränderung und Ausdehnung der Güter einer Religion über ihren Gottesbegriff hinaus findet nur dort statt, wo sich die

---

time draws us up to itself, which is the essence of religion, and the source of all man's higher life."

[1]) Dies ist der wahre Kern der Behauptung Schleiermachers, dass die Vorstellung „Gott" nichts weiter sei als „das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls" (vgl. oben p. 41). Nicht der komplizierte Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, sondern jene einfache Erfahrung einer Macht, welche auf die Seele anders wirkt, als die alltäglichen Naturerscheinungen, wird in der Gottesidee ursprünglich ausgesprochen.

zu Grunde liegenden Wirkungen der Gottesmacht wesentlich verändern; jede Veränderung dieser Wirkungen bedeutet aber zugleich eine Veränderung der Gottesidee, so dass die religiösen Güter stets in den Grenzen bleiben müssen, welche ihnen durch die Gottesidee gezogen werden, da sich die religiösen Güter über die Grenzen des alten Gottesbegriffs hinaus nur dann verändern können, wenn ein entsprechend veränderter oder erweiterter Gottesbegriff an die Stelle des alten getreten ist.

Das Resultat, das sich aus der gesamten Ausführung ergibt, ist kurz folgendes: Das Wesen der Religion besteht nicht darin, durch Erteilung von Gütern menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, obgleich die Religion Güter erteilt und durch dieselben menschliche Bedürfnisse befriedigt. *Das Wesen der Religion liegt vielmehr in jenem rätselhaften Ergriffenwerden durch eine als göttlich vorgestellte Macht*, gleichviel ob dies Ergriffenwerden als Gut oder als Übel, als angenehm oder als unangenehm empfunden wird. Durch letztere Behauptung wird der religiöse Glaube, dass die den Menschen so wunderbar ergreifende und beherrschende Gottesmacht eine Macht zum Guten ist, und dass es daher für den Menschen ein Gut ist von ihr beherrscht zu werden, keineswegs aufgehoben. Es muss nur energisch betont werden, dass diese Beurteilung der göttlichen Macht lediglich nach Massstäben zu vollziehen ist, welche sich aus der Erkenntnis des Wesens dieser Macht ergeben und nicht nach den Massstäben, welche menschliche Vorstellungen von Gütern und Bedürfnissen geben. Das Wesen der Religion hängt nicht an dem, was wir Menschen in der Religion als Gut oder als Stillung unseres Bedürfnisses empfinden, sondern einzig an der Bethätigung der göttlichen Macht, auch wenn diese Bethätigung auf uns, nach dem Massstab menschlicher Bedürfnisse gemessen, nicht heilbringend, sondern vernichtend und verderbend wirkt.

---

§ 14. Darstellung und Kritik der Kantischen Religionstheorie.

Im Anschluss an die in den beiden letzten Paragraphen kritisch betrachteten Anschauungen vom Wesen der Religion haben wir noch eine Theorie zu besprechen, welche einige Verwandtschaft mit den soeben abgelehnten Theorien aufweist, obgleich sie sich wesentlich von allen bisher referierten Anschauungen unterscheidet, nämlich die Theorie Kants. Kant berührt sich mit den soeben abgelehnten Bestimmungen des Wesens der Religion insofern, als er die Religion gleichfalls auf ein praktisches Bedürfnis des Menschen zurückführt, denn erstens erscheint die Gottesidee als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft,[1]) und zweitens kommt der Mensch zur Erkenntnis des Sittengesetzes (welches nach Kant die Grundlage der Religion bildet) nicht durch theoretische Spekulation, sondern durch ein praktisches Bedürfnis.[2]) Dieser Punkt bedarf keiner weiteren Erörterung, und wenn das Wesen der Kantischen Religionsphilosophie nur hierin bestehen würde, so könnte sie auf Grund der vorherigen Untersuchungen ohne weiteres abgelehnt werden. Das Wesentliche der religionsphilosophischen Anschauung Kants liegt aber in einem anderen Punkte, „das Wesentliche ..... in derselben ist die Beziehung, in welche er Moral und Religion zu einander setzt“.[3]) Für Kant charakteristisch ist, dass er in der Moral, d. h. im praktischen Sittengesetz, den festen Punkt findet, von dem aus die Religion begründet werden kann, weil nach seiner Meinung die Religion erst aus der Moral hervorgeht.[4]) Das Sitten-

[1]) Vgl. Kr. d. pr. V. p. 151, wo Kant nach der Behauptung: „Es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“, fortfährt: „Hier ist nun wohl zu merken, dass diese moralische Notwendigkeit subjectiv, d. i. Bedürfniss, und nicht objectiv, d. i. selbst Pflicht sei“; (vgl. ferner Kr. d. pr. V. p. 3).

[2]) Vgl. den Schluss des ersten Abschnittes der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (p. 24 f.).

[3]) Kaftan, Die religionsphilosophische Anschauung Kants in ihrer Bedeutung für die Apologetik, Basel 1874 p. 4.

[4]) Vgl. Gr. z. Met. d. S. p. 29; Kr. d. pr. V. p. 1—3, 155; die Vorrede zur ersten Auflage der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“.

gesetz (bezw. der kategorische Imperativ, das Gesetz der Freiheit oder die Autonomie der reinen praktischen Vernunft) ist nach Kant ein absolut sicheres, nicht weiter ableitbares und erklärbares Faktum, welches mit der Existenz eines vernünftigen Willens gegeben ist.[1] Kant meint daher, die Religion auf ein absolut sicheres Fundament gestellt zu haben, wenn er sie durch das Sittengesetz begründet.[2] Und in der That lässt sich auf dem Fundamente des absoluten Sittengesetzes der Vernunft eine absolute Vernunftreligion aufbauen, wenn die beiden Voraussetzungen Kants richtig sind, d. h. wenn wirklich das Sittengesetz eine a priori feststehende Grösse ist, und wenn wirklich die Religion so vollständig von der Moral abhängt, wie Kant annimmt.

Es liegt auf der Hand, dass die Kritik der Kantischen Anschauung von diesen beiden Punkten ausgehen muss.[3]

---

[1]) Vgl. Kr. d. pr. V. p. 57: „Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben konnte.“ Vgl. ferner Gr. z. M. d. S. p. 89f., 92; Kr. d. pr. V. p. 23, 52, 56, 111, 113f.; Die Religion etc. (Ausgabe von Kehrbach) p. 3f.

[2]) Vgl. Die Religion etc. p. 180f.: „Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktische Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewusst werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere moralische Beurteilung willkührlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun, (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann), für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.“ Vgl. ferner daselbst den Abschnitt p. 115ff., in welchem mehrfach die reine Vernunftreligion als das oberste Kriterium der historischen Religion bezeichnet wird, denn „das Historische . . . ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will“ (p. 118.).

[3]) Die feineren Details der Kantischen Religionsphilosophie können hier nicht berücksichtigt werden, insbesondere nicht die verschiedenen Schwankungen, welche Kants Religionsphilosophie bei näherer Betrachtung

Sind diese beiden Voraussetzungen Kants richtig, so ist seine sonstige Konstruktion einwandsfrei; ist aber eine von den beiden Voraussetzungen unrichtig, so bricht auch die übrige Konstruktion zusammen. Wir wenden uns zuerst der ersten Behauptung zu und prüfen, ob in der That das Kantische Sittengesetz eine Thatsache ist, welche a priori, unabhängig von aller Erfahrung gegeben ist. Gemäss der Untersuchung, welche wir oben in Bezug auf die angeborenen Geistesinhalte angestellt haben,[1]) werden wir behaupten dürfen, dass ein Sittengesetz nur dann als a priori gültig anerkannt werden kann, wenn es irgendwie auf der formalen Organisation des menschlichen Geistes gegründet ist. Diesem Satze würde Kant vollkommen zustimmen, denn auch er betont unaufhörlich, dass das Sittengesetz von aller Materie des Wollens, d. h. von jedem Objekt und jedem Inhalte des Wollens abstrahiere und ein rein formales Gesetz sei, welches für den Willen jedes beliebigen vernünftigen Wesens in gleicher

---

zeigt (vgl. die eingehende Darstellung derselben bei Albert Schweitzer im oben citierten Werke). Wir können uns hier natürlich nur an diejenige Kantische Religionsphilosophie halten, „welche die religionsphilosophische Entwickelung des 19. Jahrhunderts bestimmt hat", d. h. an die Religionsphilosophie Kants, welche nach dem Grundgedanken der Kritik der praktischen Vernunft orientiert ist (Schweitzer a. a. O., Vorrede). Übrigens bin ich der Meinung, dass die Kantischen Anschauungen über die Religion viel einheitlicher sind, als Schweitzer annimmt, obgleich eine gewisse Fortentwickelung und Schwankungen unverkennbar vorhanden sind. Ferner gehe ich nur ganz kurz und anmerkungsweise auf die Anschauungen ein, welche Herrmann (a. a. O. p. 132—269, vgl. besonders p. 203 ff.) auf wesentlich Kantischer Grundlage über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit entwickelt hat. Herrmann acceptiert die Kantische Moralphilosophie in allen wesentlichen Stücken und glaubt (in Übereinstimmung mit Kant) vom Sittengesetz aus eine allgemein gültige Begründung der Religion gewinnen zu können; er verbindet diese Kantischen Grundsätze in geistreicher Weise mit seinem Religionsbegriff (siehe über diesen oben p. 165), welcher sich trotz mannigfacher Berührungen von Kants Religionsbegriff dadurch vorteilhaft unterscheidet, dass er der Religion eine weit selbständigere Stellung einräumt. Die Herrmannsche Gedankenentwickelung steht und fällt mit dem Kantischen Sittengesetz, weswegen ich mich auf eine Kritik des letzteren beschränken zu dürfen glaube.

[1]) Vgl. oben p. 49 ff.

Weise gelte.[1]) Ein solches, bloss formales Sittengesetz gibt es aber nicht und kann es gar nicht geben. Ein unbedingtes Sittengesetz muss sich daran bewähren, dass es zum Leitfaden des menschlichen Handelns in allen Lebenslagen dienen kann, und dass es einen Massstab abgibt, nach welchem wir die verschiedenen Handlungen der Menschen messen und ihnen das Prädikat „gut" oder „böse" beilegen können.[2]) Es ist nun ganz undenkbar, dass ein Sittengesetz, welches bloss die formale Seite der Handlung im Auge hat, hierzu genüge. Die Handlungen können bei ganz gleicher formaler Ausprägung dennoch einen sehr verschiedenen Wert besitzen; ein formaler Massstab kann nur dann genügen, wenn es nachweisbar ist, dass die Materie der Handlung sittlich völlig gleichgültig und wertlos ist. Kant behauptet das in der That gelegentlich: alle praktischen Regeln, welche Rücksicht auf die Materie des Handelns nehmen, sind nach seiner Anschauung untersittlich und gehören nur dem „unteren Begehrungsvermögen" an, während die Bestimmung des Willens durch das rein formale Sittengesetz das „obere Begehrungsvermögen" bildet.[3]) Aber er selbst kann diesen Standpunkt nicht durchführen; schon der Satz: „Glücklich zu sein, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens",[4]) lässt sich nur schwer mit der sittlichen Wertlosigkeit ausgleichen, welche sonst der Materie des Handelns zugeschrieben wird; an anderen Stellen aber wird das formale Prinzip völlig durchbrochen. Dies geschieht z. B. in dem Satze: „Also die blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese

---

[1]) Vgl. z. B. Gr. z. Met. d. S. p. 38, 49; Kr. d. pr. V. p. 23—42, 51, 75, 78 u. s. w.

[2]) Vgl. Kr. d. pr. V. p. 69 ff.

[3]) Kr. d. pr. V. p. 25 ff.

[4]) Kr. d. pr. V. p. 29; die an diesen Satz sich anknüpfende Untersuchung ist mühsam zusammengesucht und fast ausschliesslich auf das Schema, welches sie begründen helfen soll, gestützt, so dass der von Kant befürchtete und vorhergesehene Vorwurf der „Wortklauberei" (p. 31) dieser Erörterung kaum erspart werden kann.

Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen."[1]) In diesem Satze zieht die Materie des Handelns in das Sittengesetz ein; allerdings unter starken Kautelen und Einschränkungen, das kann aber die Thatsache nicht ändern, dass das formale Prinzip hier thatsächlich aufgegeben ist. Die angeführte Stelle ist aber nur ein Beispiel für die Art, in welcher Kant sich abmüht „aus dem „reinen“ Gesetz der logischen Allgemeinheit der Willensbestimmung eine „Materie“ des Wollens herauszupressen“.[2]) Die handgreiflichste Durchbrechung des Formalismus findet bei Kant in der Idee eines höchsten Gutes statt, indem er bei dieser Gelegenheit aus dem bloss formalen Sittengesetz einen Zweck hervorgehen lässt und mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft ein materiales Objekt des Willens, nämlich die Idee des höchsten Gutes verbindet.[3]) Hier ist noch deutlicher, wie in dem ersten angeführten Beispiel, ein materialer Zweck aus dem formalen Sittengesetz abgeleitet und damit der Formalismus durchbrochen. Wenn auch prinzipiell das formale Prinzip das herrschende bleibt, so ist doch thatsächlich der blosse Formalismus nicht durchgeführt. Und das liegt in der Natur der Sache. Die Materie ist eben nicht gleichgültig bei der Beurteilung des sittlichen Handelns und muss bei der Konstruktion eines sittlichen Massstabes mit berücksichtigt werden.[4]) Ein formaler Massstab wird immer nur die Form des Handelns beurteilen können und eine Ausdehnung desselben auf die Materie der Handlung ist jedenfalls eine Kompetenzüberschreitung. Wenn nun aber die Materie des Handelns und das Resultat des Handelns nicht sittlich wertlos sind und daher bei der Beurteilung sittlichen Handelns berücksichtigt werden müssen, so ist damit die Un-

[1]) Kr. d. pr. V. p. 41.

[2]) Paulsen a. a. O. p. 337, woselbst noch einige andere Beispiele ähnlicher Art angeführt werden.

[3]) Die Religion etc. p. 4 f.; Kr. d. pr. V. p. 132, 146 ff., 149 ff.

[4]) Vgl. Lotze, Grundzüge der praktischen Philosophie[2] Leipzig 1884 p. 10: „Wenn es nämlich einerlei ist, was bei unserem Handeln eigentlich herauskommt, so giebt es gar keine Maxime, die man nicht als allgemeines Gesetz aufstellen könnte; vielmehr eignet sich zu einer solchen Verallge-

zulänglichkeit eines bloss formalen Massstabes erwiesen. Wenn die Materie des Handelns im Sittengesetz Aufnahme finden muss, so ist es mit der formalen Apriorität des Sittengesetzes vorbei; dann zieht die ganze bunte Mannigfaltigkeit des Lebens in das Sittengesetz ein, und die Empirie und Erfahrung verlangen Berücksichtigung bei der Konstruktion der sittlichen Wertmassstäbe; an die Stelle des absoluten, formalen Massstabes tritt der relative, empirisch-historische Massstab, wobei wir hier nicht in eine Diskussion der Frage einzutreten brauchen, ob es überhaupt nur relative sittliche Massstäbe gibt, oder ob im Laufe der Geschichte sittliche Wertmassstäbe aufgestellt worden sind, welche mit Recht Anspruch auf absolute Geltung machen dürfen.

Wenn man die Religion auf das Fundament des Kantischen formalen Sittengesetzes stützen will, so stellt man sie demnach auf ein schwaches Fundament. Wir haben aber noch die andere Frage zu untersuchen, ob dies Unternehmen überhaupt möglich ist, ob die Religion wirklich in einem solchen Abhängigkeitsverhältnis zur Moral steht, dass sie aus moralischen Prinzipien abgeleitet werden kann. Das Abhängigkeitsverhältnis zur Moral kann auf zweierlei Weise verstanden werden. Erstens kann man annehmen, dass die Religion aus der Moral als eine von derselben verschiedene Grösse abgeleitet werden kann, und zweitens kann die Identität von Religion und Moral behauptet werden. Beide Auffassungen finden sich nebeneinander bei Kant. Die erste Auffassung ist bei Kant die prinzipiell vorherrschende.[1]) Sie ist durchgeführt in der „Kritik der praktischen Vernunft“ [2]) und in der Vorrede zur „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ und besteht im wesentlichen in folgendem:

meinerung z. B. diejenige, Jedem das Seinige zu nehmen, ebensogut als die andere, Jedem das Seinige zu lassen. Die erste führt freilich zu lauter Unordnung und Unglück, und nur die andere zu Ordnung und Glück. Aber dieser Unterschied hat bloss dann Bedeutung, wenn man als selbstverständlich schon zugiebt, alles Handeln müsse auf die Erzeugung von Gütern und deren Genuss gerichtet sein.“ Vgl. auch Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, [2] Leipzig 1894 p. 34f.

[1]) Vgl. Die Religion etc. p. 6, Anm.

[2]) p. 149ff.

Die Moral setzt zwar keine Zweckvorstellung voraus, aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor, nämlich die Idee eines höchsten Gutes. Die Idee des höchsten Gutes verlangt einerseits Pflichterfüllung seitens der Menschen, fordert aber andererseits eine der Beobachtung der Pflichten angemessene Glückseligkeit; da diese Glückseligkeit aber in der empirischen Welt keineswegs eintritt und auch nicht eintreten kann, weil der Mensch die Natur, „was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann“,[1]) während das Postulat der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit nichtsdestoweniger fortbesteht, so postuliert die praktische Vernunft das Dasein eines höheren, moralischen, heiligsten und allvermögenden Wesens, welches die Verwirklichung des höchsten Gutes ermöglicht und garantiert. Den Unterschied von Moral und Religion bestimmt Kant in diesem Gedankenzusammenhang dahin, dass die Religion die Hoffnung auf eine angemessene Glückseligkeit zur Moral hinzufügt, während die Moral die Förderung des höchsten Gutes unabhängig von dieser Hoffnung fordert. „Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Masse theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein“.[2])

Gegenüber diesen Ausführungen muss bezweifelt werden, dass der Konflikt zwischen dem moralischen Anspruch auf Glückseligkeit und der empirischen Welt notwendig diese Lösung fordert. Erstens wiederholt sich hier derselbe Irrtum, dem wir schon oben bei Besprechung der Gütertheorie entgegengetreten sind. Die Existenz eines höchsten Wesens, welches eine den moralischen Postulaten entsprechende Lösung dieses Konflikts für die Zukunft garantiert, ist keineswegs durch den Konflikt notwendig gefordert; die adäquate Lösung

[1]) Kr. d. pr. V. p. 150.
[2]) Kr. d. pr. V. p. 156.

des Konflikts wäre, dass der Mensch (bezw. jedes beliebige vernünftige Wesen, das sich in ähnlicher Lage befindet, wie der Mensch) die Kraft erhält, die Welt so zu gestalten, dass das von der Moral geforderte richtige Verhältnis von moralischer Würdigkeit und von Glückseligkeit in der empirischen Welt stattfindet. Die Mitwirkung eines höchsten Wesens zur Realisierung dieses Zweckes ist genau genommen überflüssig; die menschliche Vernunft würde den Zweck ganz allein realisieren, wenn sie nur die nötige Macht besitzen würde. „Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde“.[1]) Die Hinzufügung des Gottesbegriffes zum Sittengesetz hat streng genommen nur den Wert einer Anpassung an den herrschenden modus loquendi. Wenn es zur Zeit Kants keine herrschende, positive Religion gegeben hätte, welche dem Philosophen den Begriff Gottes gab, so hätte er den Begriff schwerlich neu aus der „Offenbarung“ seines Sittengesetzes erschlossen. Der eigentliche Gott ist das Sittengesetz oder die autonome praktische Vernunft, und der hieran angehängte religiöse Gottesbegriff ist nur eine blasse, leblose Projektion des Sittengesetzes.[2]) Zweitens ist es sehr gewagt, auf Grund der Nichtverwirklichung des gewünschten Verhältnisses zwischen moralischer Würdigkeit und Glückseligkeit in der gegenwärtigen Zeit die Verwirklichung dieses Wunsches für eine zukünftige Zeit zu postulieren. Es liegt viel näher, diesen Wunsch als nichtig aufzugeben, weil er so unverkennbar in der Welt nicht realisiert wird. Die Nichtübereinstimmung des irdischen Wohlergehens mit der sittlichen bezw. religiösen Würdigkeit des Menschen ist zu allen Zeiten eine der stärksten Triebfedern gewesen, welche die Menschen von der Moral und Religion hinweggetrieben hat; es ist daher mehr als parodox, die Existenz Gottes aus diesem Konflikt als Postulat ge-

---

[1]) Kr. d. pr. V. p. 53.

[2]) Vgl. Ed. Zeller a. a. O. p. 85; Wilhelm Mengel, Kants Begründung der Religion Leipzig 1900 p. 56ff.

winnen zu wollen. Wir werden hiernach urteilen müssen, dass sich die Religion aus dem moralischen Gesetz nicht ableiten lässt, sondern dass mit der Religion ein neuer Zug zum Sittengesetz hinzutritt, welcher sich durch die Moral allein jedenfalls nicht begründen lässt. Vom Standpunkte eines autonomen Sittengesetzes aus — wenn es ein solches gibt — kann die Religion weder postuliert noch abgelehnt werden, denn das autonome Sittengesetz ist weder für, noch gegen die Religion interessiert.

Kant vertritt aber nicht bloss die soeben geschilderte blasse Auffassung der Religion, sondern ausserdem gibt es bei ihm eine sehr viel kräftigere und lebendigere Anschauung, nämlich die Identifikation von Moral und Religion. Religion ist im Grunde nichts anderes, wie die Moral; sie ist nur eine besondere Art, die Moral aufzufassen. In diese Richtung weisen die Definitionen der Religion als „Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote“,[1]) oder als „Moral . . . verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen kann“.[2]) In diesem Gedankenzusammenhang erscheint die Religion nicht bloss als ein Postulat, welches aus dem Sittengesetz folgt, sondern das Sittengesetz selbst ist ein Bestandteil der Religion. Die mit der reinen Vernunftreligion identische Moral ist die eigentliche, beständig geschehende Offenbarung Gottes.[3]) Es lässt sich nun in der That keineswegs leugnen, dass in den höheren Religionen Moral und Religion so eng verschmolzen sind, dass ihre gegenseitigen Grenzen oft schwer, ja unmöglich festzustellen sind; die religiösen Ideale der höheren Religionen sind so geartet, dass sie zum grössten Teil entweder gleichzeitig sittliche Ideale sind, oder sich doch mit Leichtigkeit in sittliche Ideale umsetzen lassen. Dennoch ist die Identifikation von Moral und Religion eine Vergewaltigung der Religion, denn es gibt religiöse Erscheinungen, welche unter der

[1]) Kr. d. pr. V. p. 155; Die Religion etc. p. 116, 164 (besonders ist zu beachten die Anmerkung zu p. 164); Kritik der Urteilskraft, Ausgabe von Kehrbach p. 385.

[2]) Die Religion etc. p. 168.

[3]) Die Religion etc. p. 118, 131.

Voraussetzung, dass die Religion und Moral sich völlig decken, unerklärlich bleiben. Erstens treten auf den niederen Stufen der Religion oft Religion und Sittlichkeit in Konflikt, was unerklärlich wäre, wenn Religion und Sittlichkeit wesentlich dasselbe wären.[1]) Zweitens können wir auf das verweisen, was wir oben über das Ergriffenwerden durch eine geheimnisvolle Macht in der Religion gesagt haben;[2]) wenn die dort gesammelten Beobachtungen richtig sind, so ist es selbstverständlich, dass in der Religion etwas anderes vorliegt, als eine blosse Moral. Drittens endlich lässt sich der Satz: Religion ist nur eine Art Moral, auch umkehren; wenn schon Moral und Religion identisch sein sollen, so kann man genau ebenso gut behaupten: Moral ist nur eine Art Religion. Und in der That zeigt die geschichtliche Beobachtung, dass überall die sittlichen Ideale zuerst als Gebote einer Religion auftreten und sich erst später von der Religion emanzipieren,[3]) so dass man jedenfalls nicht ganz mit Unrecht behauptet hat, dass die Moral erst aus der Religion hervorgehe. Jedoch ist es hier nicht von Interesse, diesem Gedanken weiter nachzugehen. Eine genauere Feststellung des gegenseitigen Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit und eine genaue Darlegung der mannigfachen Verbindungen, in welchen beide stehen, gehört nicht zu unserer Aufgabe. Wir müssen uns hier mit dem Nachweis begnügen, dass Religion und Sittlichkeit sich weder vollständig decken noch in einem unauflöslichen Abhängigkeitsverhältnis zu einander stehen, und dass daher die Religion selbständig betrachtet werden darf. Es genügt uns gezeigt zu haben, dass die religiösen Ideen nicht von den sittlichen Ideen abhängig sind, und dass daher auch die Kantische Theorie uns nicht zwingt, unser bisheriges Schema aufzugeben oder zu erweitern. Weder ist es möglich, die Geltung der Religion auf die Geltung des Sittengesetzes zu stützen, noch ist die Religion von der Sittlichkeit soweit abhängig, dass sich daraus ein neues zentrales Merkmal der Religion ergibt.

[1]) Vgl. die nähere Ausführung dieses Punktes bei Kaftan, Das Wesen der christl. Rel. p. 145 ff.

[2]) Vgl. oben p. 184 ff.

[3]) Vgl. v. Hartmann, Die Religion des Geistes p. 59.

Auch der Kantischen Theorie gegenüber können wir bei der Behauptung bleiben, dass das Erfahren von göttlichen Machtwirkungen als Quelle der Religion angesehen werden muss, und dass die Grundidee aller Religion die Idee einer in der Welt wirksamen göttlichen Macht ist.

---

§ 15. Die Ableitung der Religion aus theoretischen und ästhetischen Motiven und Kritik dieser Ableitung.

Wir haben gesehen, dass die Entstehung der Gottesidee bezw. die Entstehung der Religion sich nicht aus praktischen Motiven oder aus sittlichen Bestrebungen erklären lässt, und dass diesen Motiven in der Religion nur ein sekundäres Interesse zukommt. Wir haben nun noch eine Reihe von Versuchen zu besprechen, welche die Entstehung der Religion aus theoretischen Motiven ableiten wollen und die Religion wesentlich als ein Produkt des menschlichen Denkens zu begreifen suchen. Wir erörtern hierbei nicht mehr die Frage, ob die Religion ausschliesslich auf die Denksphäre zu beschränken sei oder nicht, denn diese Frage hat schon oben ihre Erledigung gefunden. Wenn auch einige der hier anzuführenden Autoren in der That eine solche Einschränkung der Religion vertreten, so gehen wir an dieser Stelle nicht mehr darauf ein, sondern verweisen auf das, was wir an seinem Orte hierüber gesagt haben. Uns interessiert hier ein anderer Fragepunkt. Es fragt sich, ob wir die Entstehung und Entwickelung der Religion wesentlich aus intellektuellen Motiven und Bedürfnissen ableiten und erklären können. Diese Frage ist für uns wichtig, weil wir ja selbst die intellektuelle Sphäre als Quellort der Religion bezeichnet haben.

Unter den Autoren, welche die Religion wesentlich aus intellektuellen Motiven erklären, sind vor allem die meisten von den Autoren anzuführen, welche die Religion in das Selbstbewusstsein der Menschen verlegten und sie durch

Selbstbesinnung des Menschen entstehen liessen. Alle diese Autoren müssen konsequenterweise die Religion, soweit sie nicht unmittelbares Selbstbewusstsein ist, für ein Produkt des Nachdenkens erklären. Schleiermacher ist der einzige von ihnen, welcher das Produkt des Nachdenkens nicht mit zum Wesen der Religion rechnet und nur das unmittelbare Selbstbewusstsein als Wesen der Religion anerkennt. Bei allen übrigen gehört der Prozess des Nachdenkens und sein Produkt mit zum Wesen der Religion. Nach Hegel ist, wie wir gesehen haben, die Religion das Selbstbewusstsein des Geistes. Daher umfasst die Religion sehr verschiedene Bewusstseinszustände und kommt auch in der Form des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins vor.[1] Allein das Gefühl ist nach Hegel „die schlechteste Weise", in der Gott nachgewiesen werden kann. Gott ist wesentlich im Denken.[2] Die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein zu Hause sein kann.[3] Die positiven Religionen haben zwar die absolute Wahrheit zum Gegenstande,[4] allein sie enthalten die absolute Wahrheit nur in der Form der Vorstellung; erst die Philosophie streift die Form der Vorstellung ab und verwandelt die absolute Wahrheit in die adäquate Form des Begriffes.[5] Erst in der Form des Begriffes ist Gott ganz offenbar, die anderen Formen sind daher nur untergeordnete, vergängliche Stufen der religiösen Entwickelung.[6]

Auch für Feuerbach sind Religion und Philosophie wesentlich identisch, und nur durch radikale Anwendung der natürlichen Vernunftthätigkeit wird nach ihm das Wesen der Religion richtig bestimmt.[7] Ebenso ist nach v. Hartmann die theoretische Wissenschaft nicht der Feind, sondern „der beste Freund und providentielle Helfer der Religion",[8] obgleich

---

[1]) A. a. O. XI p. 10f., 62ff., 66.
[2]) XI p. 74f., vgl. p. 52, 66ff.
[3]) XI p. 126.
[4]) XI p. 5ff.
[5]) XI p. 79f.
[6]) XI p. 44, vgl. XII p. 151ff.
[7]) Vgl. z. B. Das Wesen des Christentums, Vorrede.
[8]) Die Religion des Geistes p. 15f.

v. Hartmann keineswegs die Religion mit einem System theoretischer Vernunftwahrheiten identifizieren will.[1]) Pfleiderer redet nachdrücklichst vom Vernunftursprung der Religion,[2]) und Caird sagt ausdrücklich: „To say that the mind is successful abroad, but that it loses all its power at home: that it can penetrate the secret of the world, but that its own being is permanently unfathomable to it, is to put it at variance with itself, and to deny to it its essential attribute of self-consciousness. If anything is intelligible, it must be the movement of the intelligence itself."[3])

Von anderen Autoren ist hier erwähnenswert Oskar Peschel, welcher die Entstehung der Religion auf das Kausalitätsbedürfnis des Menschen zurückführt.[4]) Der Gottesgedanke ist nach ihm Erzeugnis des menschlichen Nachsinnens; „auf jeder Stufe seiner geistigen Entwickelung fühlt der Mensch den Drang für jede Erscheinung einer Thätigkeit und für jede Begebenheit einen Urheber zu ermitteln."[5]) Dieselbe Anschauung hat, wie wir oben sahen, Biedermann geäussert,[6]) obgleich die Grundanschauung Biedermanns anders orientiert ist. Rein intellektualistisch denkt sich auch Max Müller die Entstehung der Religion. Er bezeichnet als Entstehungsursache der Religion einerseits „jenen tiefen Grundton der Seele . . ., der sich in dem Streben, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unnennbare zu nennen, offenbart, nennen wir nun dieses Streben eine Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen oder Liebe zu Gott";[7]) anderseits behauptet er, dass die sinnliche Erfahrung dem Menschen die Religion aufnötigt; das unendlich Grosse, welches die Fassungskraft der Sinne überschreitet, und das unendlich Kleine, welches uns trotz aller Verfeinerung und Schärfung der Sinne unerreichbar bleibt, veranlasst den Menschen, das

---

[1]) Vgl. oben p. 104.

[2]) A. a. O. p. 336ff.

[3]) A. a. O. I p. 8.

[4]) Völkerkunde[5], Leipzig 1881 p. 244—261.

[5]) A. a. O. p. 260.

[6]) Vgl. oben p. 170f.

[7]) A. a. O. p. 26.

Unendliche in allem Endlichen zu empfinden, und daher bietet die Sinneswahrnehmung den ersten Impuls zur Religion.[1])

Die Unterscheidung von Richtigem und Unrichtigem in diesen Anschauungen ist auf Grund des Materials, über welches wir infolge der vorangehenden Untersuchungen verfügen, nicht mehr schwierig. Wir werden diesen Anschauungen recht geben können, sofern sie richtig die intellektuelle Sphäre als Quellort der Religion erkannt haben, und sofern zweifellos das Denken sehr viel zur Entwickelung und Ausgestaltung der religiösen Ideen beigetragen hat. Allein wenn auch zugestanden werden kann, dass die intellektuelle Sphäre der Ort ist, wo die religiösen Ideen auftauchen und verarbeitet werden, so ist damit doch noch in keiner Weise zugestanden, dass die intellektuelle Sphäre diese Ideen selbstthätig produziert. Ganz ebenso, wie wir die Erklärung der Religion aus praktischen Motiven ablehnten, weil die religiösen Ideen unabhängig von den praktischen Bedürfnissen der Menschen in geheimnisvoller Weise im Seelenleben des Menschen auftauchen, haben wir hier gegen die Ableitung aus theoretischen Motiven dieselbe geheimnisvolle Ursprünglichkeit und Unmotiviertheit der religiösen Ideen geltend zu machen. Wie wir schon mehrfach gesehen haben, liegt das eine grosse Geheimnis der Religion in dem rätselhaften Aufleuchten neuer religiöser Ideen in der intellektuellen Sphäre. Es ist für die religiösen Ideen, welche den religiösen Fortschritt vermitteln und die Religion auf eine neue Stufe heben, charakteristisch, dass sie plötzlich auftauchen, ohne genügend durch Denkoperationen, praktische Erfahrungen oder sonstiges psychisches Material vorbereitet zu sein. Dieser Thatsache gegenüber bleiben nur drei Möglichkeiten: entweder nimmt man eine göttliche Inspiration und eine göttliche Offenbarung an, oder man lässt die religiösen Ideen unabhängig vom Willen und Denken des Menschen aus den schöpferischen Tiefen des Unbewussten aufsteigen, oder endlich, man nimmt einen rein mechanisch-physiologischen Prozess der Hirnrinde an, welcher die Seele dazu zwingt, jene Ideen zu bilden. Eine Erörterung der Frage, welche von den drei Möglichkeiten in Wirklich-

[1]) A. a. O. p. 33—50, vgl. p. 198ff., 267ff.

keit vorliegt, und der Beweis, dass thatsächlich eine göttliche Inspiration stattfindet, würde uns über die Grenzen unserer Arbeit hinausführen: soviel aber sehen wir klar, dass die Entstehung der religiösen Ideen nicht genügend aus den Zuständen bewussten Denkens erklärt werden kann, und dass theoretische Motive ebenso wenig, wie praktische Motive, zu den grundlegenden religiösen Ideen führen; die grundlegenden religiösen Ideen werden jedenfalls durch eine ausserpsychische Grösse an die Seele herangebracht und in der Seele hervorgebracht, ohne Rücksicht auf die praktischen und theoretischen Bedürfnisse und Motive der Seele.[1])

Kurz können wir uns endlich in der Besprechung einer letzten Gruppe von Ansichten fassen, welche die ästhetischen Gefühle für die Religion in Anspruch nehmen und in dem ästhetisch-religiösen Gefühl das Wesen der Religion zu entdecken meinen, weil diese Ansichten meines Erachtens weniger wichtig sind und es niemals über eine kleine Gruppe von Bekennern gebracht haben. Hier ist wiederum Schleiermacher zu nennen, welcher in den „Reden über die Religion" dem ästhetischen Genuss des Universums religiöse Bedeutung zugeschrieben hat,[2]) ferner als Hauptvertreter dieser Richtung der Philosoph Fries,[3]) sowie mehrere Philosophen und Theologen, welche die Friesschen

---

[1]) In Konsequenz dieser Sätze sehen wir uns genötigt die neue Auffassung, welche Clemen in den „Theologischen Studien und Kritiken" (1896 p. 472 ff.) ausgesprochen hat, zum Teil abzulehnen. Nach Clemen entsteht die Religion „aus praktischen Motiven auf Grund der theoretischen Gottesvorstellung," die Gottesvorstellung aber „aus theoretischen Motiven, zumeist auf Grund praktischer Erfahrungen oder auch Bedürfnisse" (p. 496). Wir können von diesen Behauptungen nur die erste als richtig anerkennen; Clemen hat durchaus Recht, wenn er die theoretische Gottesvorstellung als Grundlage der Religion hinstellt, und auch die praktischen Motive haben wir oben als sekundäre Triebfeder anerkannt. Dagegen kann ich Clemens Auffassung von der Entstehung der Gottesidee in Konsequenz der oben ausgesprochenen Sätze nicht teilen.

[2]) Vgl. 7. Aufl. Berlin 1878 p. 35: „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst; wahre Religion ist Sinn und Geschmakk für das unendliche."

[3]) Handbuch der praktischen Philosophie, I. Teil: Ethik, Heidelberg 1818; II. Teil: Handbuch der Religionsphilosophie, Heidelberg 1832.

Gedanken modifizierten und weiter fortführten.[1]) Die bedeutendsten unter den letzteren sind De Wette[2]) und Apelt.[3]) Unter den Vertretern der ästhetischen Erklärung ist auch v. Hartmann anzuführen, weil er meint, dass die ästhetische Eindrucksfähigkeit des Naturmenschen die Ursache war, dass er Himmelserscheinungen zu Objekten eines religiösen Verhältnisses erhob,[4]) und weil v. Hartmann zugibt, dass die ästhetischen Gefühle für viele Menschen die Sphäre des religiösen Gefühls erschliessen.[5]) Indessen weiss v. Hartmann, sehr genau zwischen dem ästhetisch-religiösen Gefühl und dem spezifisch-religiösen oder mystischen Gefühl zu unterscheiden und betont mit Recht, dass das ästhetisch-religiöse Gefühl das wahre religiöse Gefühl wohl propädeutisch unterstützen, aber niemals ersetzen kann.[6])

Diesem letzteren Urteile werden wir uns im wesentlichen anschliessen können. Das ästhetische Gefühl und das religiöse Gefühl sind gewiss in vielen Fällen schwer zu unterscheiden, immerhin aber sind sie prinzipiell doch so verschieden, dass man in keinem Falle das eine aus dem anderen ableiten darf. Ich kann v. Hartmann daher nicht zustimmen, wenn er das ästhetische Gefühl die erste Ursache der religiösen Verehrung des Himmels nennt, obgleich ich sonst mit seinen Ansichten in dieser Frage vollständig einverstanden bin. Erstens ist meines Wissens der ästhetische Naturgenuss erst im Laufe der uns zugänglichen Geschichte allmählich historisch entstanden, und es ist daher durchaus zweifelhaft, ob die Naturschönheiten in dem Naturmenschen irgend welche ästhetischen Gefühle erregen konnten. Gewiss werden die

---

[1]) Vgl. H. Holtzmann, Die Entwickelung des ästhetischen Religionsbegriffes (in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von Hilgenfeld Bd. XIX Leipzig 1876 p. 1ff.; B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie II, Braunschweig 1883 p. 300ff.

[2]) Über Religion und Theologie, Berlin 1815.

[3]) Religionsphilosophie, Leipzig 1860.

[4]) Das religiöse Bewusstsein der Menschheit p. 12ff.

[5]) Die Religion des Geistes p. 36ff.

[6]) A. a. O. p. 40—44.

Naturereignisse irgend einen Eindruck auf das Gefühlsleben des Naturmenschen gemacht haben, allein derselbe wird wohl mehr den Furchtzuständen und dem sinnlichen Wohlgefühl des Behagens analog gewesen sein, welche wir auch jetzt noch bei elementaren Naturereignissen, bezw. bei schönem sonnigem Wetter in anmutiger Landschaft empfinden. Zweitens ist der prinzipielle Unterschied zwischen den deutlich fixierbaren religiösen und ästhetischen Gefühlen so gross, dass ich nicht glauben kann, dass sie jemals wirklich ganz identisch gewesen sind. Man denke sich z. B. den rein ästhetischen Eindruck, welchen ein Ungläubiger von einer ausgezeichneten künstlerischen Darstellung der Kreuzigung Christi empfangen kann und den Eindruck, den dasselbe Gemälde auf einen gläubigen Christen machen muss, so wird man — sofern man selbst eine Spur des christlich-religiösen Empfindens und eine Spur von ästhetischer Genussfähigkeit besitzt — verstehen können, dass dies zwei völlig verschiedene Gefühlsgebiete sind, welche niemals ineinander übergehen können. Sie können sich mit einander verbinden und dadurch eine so intensive Gefühlswirkung erzielen, wie jede einzelne Sphäre allein nie erreichen kann, niemals aber können sie völlig ineinander übergehen. Aus eigener Erfahrung kann ich z. B. sagen, dass ich nach dem Anhören eines Oratoriums stets durch psychologische Analyse des Erinnerungsbildes zwei Gefühlsströmungen in mir beobachten kann: die eine reagiert mehr oder minder intensiv auf die einzelnen Feinheiten der Musik, etwa auf die schönen Klangwirkungen, auf die kunstvollen Verschlingungen der Chorsätze oder auf die Schönheiten der Melodie und Harmonie; mit einem Worte, sie funktioniert genau so, wie sie in jedem weltlichen Konzer funktioniert; die andere dagegen reagiert auf die religiösen Gedanken und Stimmungen und verfolgt das religiöse Interesse, welches den Komponisten bewegte, als er bestimmte musikalische Wendungen zur Illustration des religiösen Textes verwandte, d. h. sie funktioniert wesentlich so, wie sie gewöhnlich während des Gottesdienstes oder während anderer kultischer Handlungen funktioniert. Manchmal kann ich diese Doppelströmung auch während des Konzertes beobachten,

wenn die Gefühlsbewegung sich in so mässigen Grenzen hält, dass sie eine Selbstbeobachtung zulässt. Niemals aber habe ich eine völlig untrennbare Verschmelzung beider Strömungen beobachten können. Gewiss gibt man sich auf dem Höhepunkt der Gefühlswirkungen nicht darüber Rechenschaft, welche von den beiden Strömungen dabei beteiligt war; ich habe bisher aber stets nachträglich feststellen können, ob es der ästhetisch-musikalische Eindruck, oder das religiöse Gefühl, oder beides zusammen war, welches den Gefühlseindruck so stark anschwellen liess.

Leider kann ich auf diese interessanten Probleme nicht näher eingehen, da ich einerseits gezwungen wäre, hierbei den geplanten Umfang der Arbeit stark zu überschreiten, und da anderseits diese Probleme für uns nur geringe Bedeutung haben, weil wir schon gesehen haben, dass das Wesen der Religion jedenfalls nicht in ästhetischen Gefühlen, sondern in den Einwirkungen der Gottesmacht besteht; ob diese Einwirkungen in der menschlichen Seele durch Vermittelung der ästhetischen Gefühle praktisch wirksam werden, oder ohne Mitbeteiligung derselben, ist schliesslich eine Frage von sekundärem Interesse; ganz übergehen wollte ich sie indessen nicht, und daher habe ich wenigstens in Kürze meine Ansicht in dieser Frage dargelegt.

Schluss.

Das in § 11 gewonnene Resultat hat sich uns bei der Kritik abweichender Ansichten durchweg bewährt. Wir können es daher als Resultat unserer Arbeit hinstellen und behaupten: *Die Religion hat ihr charakteristisches Merkmal an der Gottesidee, die Gottesidee ist die Zentralidee aller Religion. Die religiösen Elemente des menschlichen Geisteslebens sind dadurch von anderen Elementen des mensch-*

lichen Geistes zu unterscheiden, dass sie irgendwie auf die Gottesidee bezogen sind.

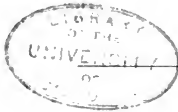
Es erübrigt noch in einer kurzen Skizze zu zeigen, wie alle übrigen Bestandteile der Religion sich um die Gottesidee gruppieren und von ihr beherrscht werden. Ganz ebenso, wie der Mensch zu allen Mächten, die auf ihn einwirken, Stellung nimmt, muss er auch zur göttlichen Macht irgend eine Stellung einnehmen. Hieraus ergeben sich dann die verschiedenen Arten der Verehrung Gottes, d. h. alle die überaus verschiedenen kultischen Handlungen; anderseits ergibt sich aber auch in den meisten Religionen hieraus eine Stellung zur umgebenden Welt, denn die Vorstellung konnte nicht ausbleiben, dass das Leben der Mitmenschen und das Verhalten zu ihnen der Gottesmacht nicht gleichgültig ist. So erwachsen aus der Relation des menschlichen Verhaltens zur Gottesidee die beiden grossen Gebiete des Kultus und der religiös normierten Sittlichkeit. Die als lebendige Kraft empfundene Gottesidee und das menschliche Verhalten zur Gottesidee zusammen bilden das, was man ein Verhältnis zu Gott, eine Gemeinschaft mit Gott, oder wohl am besten eine Verkehrsgemeinschaft mit Gott nennt und mit Recht als das Wesen aller Religion hinstellt; in dieser Verkehrsgemeinschaft empfängt der Mensch von der Gottheit Gaben und Güter, die er in gehorsamer Unterwerfung demütig entgegennimmt; jedoch sind nicht diese Güter das höchste Gut der Religion, sondern das höchste Gut ist die Verkehrsgemeinschaft mit Gott selbst. Aus der Verkehrsgemeinschaft mit Gott ergibt sich aber endlich eine Gemeinschaft der einzelnen religiösen Menschen untereinander; das Bewusstsein der Verkehrsgemeinschaft mit dem gleichen Gott ist das stärkste Band, das Menschenherzen zusammenschliessen kann; die Versammlung der einzelnen Kinder Gottes verwandelt sich daher notwendig in eine festgeschlossene, organisch gegliederte Gemeinde, welche trotz der Verschiedenheit ihrer einzelnen Glieder ein einheitliches Ganze bildet. In den historischen Religionen vollzieht sich der Eintritt in die Verkehrsgemeinschaft mit Gott durch Aufnahme in die historische Gemeinde; an sich aber ist die Verkehrsgemeinschaft mit Gott das gemeindebildende Prinzip, weswegen die Verkehrsgemeinschaft

des einzelnen Menschen mit Gott prinzipiell betrachtet das erste und die Gemeindebildung erst das zweite Stadium der religiösen Entwickelung ist.

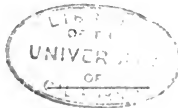
Hiermit sind die Hauptgruppen der religiösen Erscheinungen umschrieben; eine nähere Ausführung und Begründung dieser Gruppierung kann ich leider nicht mehr geben. Mir kam es hier nur darauf an, die praktisch wirksame Gottesidee als Grund- und Zentralidee aller Religion nachzuweisen; eine genauere Gruppierung der einzelnen religiösen Elemente um die Gottesidee und eine systematische Entwickelung und Beschreibung dieser Elemente ist Aufgabe des dogmatischen oder religionsphilosophischen Systems.

Beim Abfassen der nunmehr abgeschlossenen Arbeit hat sich mir oft der Gedanke aufgedrängt: Es ist doch eigentlich sonderbar, dass der moderne wissenschaftliche Theologe erst durch komplizierte Erwägungen die Gottesidee als die beherrschende Zentralidee der Religion feststellen muss, während doch jeder praktisch gläubige, religiöse Mensch diese Thatsache als selbstverständlich ansieht. Und in der That kann ich am Schlusse nicht umhin zu beklagen, dass die gegenwärtige wissenschaftliche Situation so beschaffen ist, dass solche Erörterungen notwendig sind. Nicht das beklage ich, dass soviel Anfeindung der Gottesidee und der Gottesherrschaft vorliegt; das liegt in der Natur der Sache; wer Gottes lebendige Gegenwart nicht erfahren hat, muss, sofern er ehrlich ist, alle Ideen dieser Art als Phantasien bekämpfen; wohl aber ist es zu beklagen, dass christliche Theologen und ernste, religiös gesinnte, philosophische Forscher Konstruktionen des Wesens der Religion versucht haben, bei denen die Gottesidee in den Hintergrund gedrängt ist und sekundäre Elemente der Religion durch künstliche, starke Beleuchtung in den Vordergrund geschoben sind. Das ist zu bedauern, weil hierdurch die klare und einfache Alternative, vor welche die Religion den Menschen stellt, verdunkelt wird. Diese Alternative lässt sich kurz so formulieren: Entweder gibt es eine sich offenbarende, in der Welt wirksame Gottesmacht; dann ist die althergebrachte Auffassung der Religion, nach welcher diese Gottesmacht Anfang und Ende der Religion ist, die

einzig mögliche Ansicht und alle anthropologische Vermittelung derselben unwesentliches Beiwerk; oder aber, es gibt keine solche Gottesmacht; dann aber helfen alle modernen, vermittelnden, anthropologischen Erklärungen nichts, sondern dann ist das einzig richtige und vernünftige Verfahren, die Religion überhaupt fortzuwerfen und energisch diesen radikalsten Irrtum der Menschheit zu bekämpfen. Ein drittes neben diesen beiden Möglichkeiten gibt es nicht.



Autorenregister.



Druck von Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.